a. g. b. 2771

~~1846 f.~~

Plotinus

<36610487180011

<36610487180011

Bayer. Staatsbibliothek

A,E

Die

Enneaden des Plotinus

übersetzt

mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anmerkungen begleitet

von

D. J. G. V. Engelhardt,

Diakonus in Erlangen.

Erste Abtheilung.

Erlangen

bei J. J. Palm und Ernst Enke.

1820.

4 C

BIBLIOTHECA
Bayerische
Staatsbibliothek
MONACENSIS
München

Vorrede.

Die vorliegende Übersetzung hat ihre nächste Veranlassung dem Studium der mystischen Theologie zu danken, mit welchem ich seit mehreren Jahren mich beschäftige. Die Schriften welche unter dem Namen des Areopagiten Dionysius uns aufbehalten sind, die Hauptquellen der mystischen Theologie, leiteten mich zu den Schriften der Platoniker aus denen ihre Ideen größtentheils geflossen und durch Uebertragung auf biblische Aussprüche und Lehrsätze den Christen annehmbar und gefällig gemacht worden sind. — Am meisten bot für meinen Zweck Plotinus dar, dessen erste Bekanntschaft ich den Auszügen verdanke, welche Tennemann im sechsten Theile seiner Geschichte der Philosophie aus dessen Enneaden gegeben hat. Ich fand bald daß einzelne Auszüge oder die Darlegung des plotinischen Systems nach bestimmten Grundsätzen einer neuern Philosophie nicht hinreiche zum Verständniß seines Geistes und Sinnes, der ihn besonders den Mystikern aller Zeiten so ähnlich macht. Man muß ihn selbst in seinen eignen Worten, in seiner oft sonderbaren, zuweilen dunkeln, oft erhabenen, warmen und hinreißenden Art des Vortrags lesen und kennen lernen und seine Ideen ohne vorgefaßtes Urtheil und kritischen Seitenblick in sich auf

nehmen, und in sein begeistetes Wesen und Leben sich hineinfühlen, um einzusehen wie er vor allen die Mystiker ansprechen mußte und den Einfluß auf warme und nach höherm Lichte durstende Seelen gewinne, der sich im Verfolge der Geschichte der mystischen Ideen an den Tag legt. — Dieser Benützung seiner Schriften aber stehet die Seltenheit der Exemplare besonders des Urtextes entgegen, die in wenigen Händen sind und mancher Schwierigkeiten wegen zu fortlaufender Lektüre sich eben nicht eignen. In dieser Hinsicht schien es mir einigen Nutzen gewähren zu können, wenn eine treue an den Urtext genau sich anschließende Uebersetzung für die leichtere und weitere Verbreitung seiner Enneaden sorgte und beigegebene Anmerkungen den Gedankengang des Philosophen verfolgten und erläuterten.

Ich würde aber nicht daran haben denken können diese Arbeit selbst zu übernehmen, wenn nicht durch vortreffliche Einleitungen und eine unzählige Schwierigkeiten hebende lateinische Uebersetzung Marsilius Ficinus allen Lesern des Plotinus aufs verdienstlichste vorgearbeitet hätte. Nicht leicht war jemand durch Kenntniß und Vorliebe und congenialen Geist und Sinn und Aufmunterung von aussen her mehr zur Erklärung des Plotinus berufen als Ficinus. Die Sammlung seiner Werke zeigt es wie er bearbeitend, übersetzend, exzerpirend den ganzen Kreis der platonisch — hermetischen Philosophie durchgangen; sein Leben lehrt, mit welchem Fleiß und Eifer, mit welcher Begeisterung er anderer Sorgen ent-

bunden, diesem einzigen Studio gelebt, wie er im Kreise gleichgesinnter Freunde den alten Geist der Jünger des Plotinus wieder zu erwecken gestrebt und durch solche Umstände begünstigt, so tief in den Geist der neu platonischen Philosophie eingedrungen, daß es ihm gelingen mußte, durch Erinnerung und Kombination die schwierigsten Stellen zu erklären und zu deuten. Davon nicht zu reden, daß ausser der Fülle der Manuscripte, die ihm zur Hand waren, die erläuternde Hülfe von Gelehrten ihm beistand, bei denen als Griechen von Geburt und Sprache manche traditionelle Erläuterung sich mochte erhalten haben.

Die freundliche Gefälligkeit der Herren Vorsteher der hiesigen Universitätsbibliothek hat mir zu dieser Arbeit sowohl die erste Ausgabe der Marsilischen Uebersetzung von 1492 als eine andere Ausgabe derselben in klein Folio von 1540 überlassen. Den griechischen Text benützte ich in der Basler Ausgabe von 1580.

Anmerkungen mußten der ersten deutschen Uebersetzung eines Schriftstellers wie Plotinus schon deshalb beigegeben werden, damit der Uebersetzer Gelegenheit hätte, sich über die Art, wie er hie und da schwierige Stellen übersetzt oder sich gedeutet zu rechtfertigen. Bei Plotinus kam aber noch ein anderer Zweck hinzu, daß nemlich in den Anmerkungen der Gang seiner Gedanken konnte anseinander gelegt und dafür gesorgt werden, daß dem Leser seine Ideen klar und, wo Kürze oder Anspielung sie verdunkelt hatte, deutlich vor die Seele gestellt würden. Was ich dabey an

Vermuthungen über die wahrscheinliche Gestalt des Textes selber gewagt, will nicht als kritische Conjektur angesehen seyn, sondern soll allein die Sorgfalt anzeigen, mit welcher ich über den Sinn des Originales mir selbst Rechenschaft zu geben gesucht habe. — Darauf habe ich aber besonders hingearbeitet, durch möglichst deutliche Auseinandersetzung der Plotinischen Ideen einen künftigen Dogmengeschichte der Neuplatoniker einen kleinen Beitrag zu liefern, so wie ich, wenn diese Uebersetzung vollendet werden sollte, am Schlusse eine Uebersicht des plotinischen Systems als Resultat der einzelnen Betrachtungen und ein gedrängtes Wörterbuch zur Erläuternng des plotinischen Redegebrauchs zu geben gedenke und für beide Zwecke das Nöthige schon vorbereitet habe. —

Erlangen den 20. Mai 1820.

Der Uebersetzer.

Das

Leben des Plotinus

von

Porphyrius.

Erstes Kapitel.

Unser Zeitgenosse, der große Weltweise Plotinus, schien sich fast zu schämen, darüber, daß sein Ich sich in einem Körper befinde. Diese Denkart war Ursache, daß er es nie über sich bringen konnte, von seiner Herkunft, seinen Eltern oder seinem Vaterlande etwas zu berichten. Einem Mahler oder Bildner aber zu sitzen, war ihm so zuwider, daß er dem Amelius, der ihm um sein Bild anlag, sagte: Als ob es nicht genug wäre, das Schattenbild herumzutragen, mit dem die Natur uns umgeben hat! meinst du nun auch dieses Schattenbildes Abbild als etwas Sehenswürdiges, folgenden Zeiten zu hinterlassen? Auf solche Ablehnung, und da er durchaus jegliches Sitzen zu diesem Zwecke verweigerte, bat Amelius den Karterius, einen der besten Mahler jener Zeit, seinen Freund, da jeder in die Versammlungen des Plotinus gehen durfte, denselben beizuwohnen und die auffallenden Züge des Philosophen mit dauernder Aufmerksamkeit aufzufassen. Dieser mahlte dann aus dem Gedächtnisse ein sehr ähnliches Bild. Amelius half mit einigen Andeutungen nach, und so brachte, ohne daß Plotinus es wußte, das Talent des Karterius sein sehr ähnliches Bild zu Stande.

Plotinus war häufig von Koliken geplagt; doch wollt' er sich nie zu Klystiren verstehen, aus dem Grunde, weil solche Mittel für einen alten Mann nicht seyen. So wollte er auch nie Arzneien aus animalischen Substanzen wilder Thiere bereitet, nehmen, da er sich ja, sagt' er, auch des Essens des Fleisches zahmer Thiere enthalte. Bäder gebrauchte er nicht, aber Reibungen nahm er täglich im Hause. Da aber bei heftig grassirender Pest die Personen starben, die ihn gewöhnlich rieben, gab er auch diese Pflege seines Körpers auf. Bald darauf befiel ihn eine heftige Bräune. Davon war nun, so lange ich bei ihm lebte, gar nichts zu merken gewesen. Nachdem ich aber abgesegelt war, wurde diese Krankheit so heftig, wie mir bei meiner Rückkehr mein Freund Eustochius erzählte, der bis zum Tode Plotins bei ihm aushielt, daß er heiser wurde, aller Klang und alle Reinheit seiner Stimme entwich, sein Gesicht abnahm, und Hände und Füße voll Geschwüre wurden. Da dadurch der Umgang mit seinen Freunden aufhörte, weil er sich ihnen nur mündlich mitzutheilen gewohnt war, begab er sich aus der Stadt hinweg, und zog nach Kampanien auf ein Landgut seines verstorbenen Freundes Zethus. Was er brauchte, wurde aus des Zethus Nachlasse gereicht, auch Kastricius, der Güter zu Minturnä hatte, lieferte Beiträge dazu. Als er dem Tode nahe war, wohnte Eustochius, wie er mir selbst erzählt hat, in Puteoli und säumte etwas zu ihm zu kommen. Da er endlich kam, sagte er: Nur dich erwartete ich noch, um das Göttliche in mir zu dem Göttlichen im All aufzuführen. Da kroch

eine Schlange unter dem Bette, in dem er lag, hervor und verschwand in einer Öffnung der Mauer. Plotinus starb. Nach Eustochius Aussage war er sechs und sechszig Jahre alt und starb im zweiten Jahre der Regierung des Klaudius. Um die Zeit seines Todes hielt ich, Porphyrius, mich in Lilybäum auf; Amelius war in Apamea in Syrien, Kastricius in Rom; Eustochius allein war bei dem Tode gegenwärtig. Rechnen wir nun vom zweiten Jahre des Kaisers Klaudius sechs und sechszig Jahre zurück, so fällt sein Geburtsjahr in das dreizehnte Regierungsjahr des Kaisers Severus. Aber weder seinen Geburtsmonat, noch seinen Geburtstag, hat er je einem gesagt. Denn er wollte nicht, daß man an seinem Geburtstag opfere oder ihn sonst festlich begehe. An den uns überlieferten Geburtstagen Platons und Sokrates opferte er selbst und bewirthete seine Freunde. Dabei mußte dann jeder der zusammengekommenen Freunde, der es vermogte, einen Aufsatz vorlesen. Nachfolgendes ist alles, was er in seinen Unterredungen uns von sich oftmals erzählt hat.

Zweites Kapitel.

Bis in sein achtes Jahr, da er schon zum Unterrichte in die Schule gieng, sey er noch zu seiner Amme gegangen und habe, um an ihrer Brust zu saugen, dieselbe entblößet. Da er aber einmal deshalb hören mußte, er sey ein böser schadenbringender Knabe, habe er sich geschämt und zu saugen aufgehört. Im acht und zwanzigsten Jahre habe ihn ein heftiger Drang

nach der Philosophie ergriffen. Da habe man ihn denn zu den Philosophen gebracht, die um diese Zeit in Alexandrien den größten Ruf hatten; er aber sey aus ihren Vorlesungen betrübt und niedergeschlagen herausgegangen, und habe auch einem seiner Freunde die Ursache seiner Trauer entdeckt. Der habe das Bedürfniß seiner Seele verstanden und ihn zu dem Ammonius geführt, den er noch nicht versucht hatte. Als er hineinkam und ihn hörte, habe er zu dem Freunde gesagt: „Diesen hab' ich gesucht." Von jenem Tage an blieb er fortdauernd bei dem Ammonius, und wurde der Philosophie so mächtig, daß er auch die Weisheit der Perser und Inder zu ergründen beschloß. Als daher Gordianus gegen die Perser zu rücken unternahm, schloß er sich dem Heere an und zog mit. Damals war er neun und dreißig Jahre alt, denn acht ganze Jahre hatte er in Ammonius Unterrichte zugebracht. Als Gordianus in Mesopotamien getödet worden war, entfloh Plotinus mit genauer Noth und rettete sich nach Antiochien. Unter der Regierung des Philippus kam er im vierzigsten Jahre nach Rom. — Herennius, Origenes und Plotinus hatten gegenseitig sich versprochen, von den Lehrsätzen des Ammonius, die er in seinen Vorlesungen vorgetragen, nichts bekannt zu machen. Dieß Versprechen hielt Plotinus. Ob er gleich mit mehreren in freundschaftlicher Gemeinschaft lebte, behielt er doch die Lehrsätze des Ammonius ganz bei sich, ohne sie mitzutheilen. Herennius verletzte sein Wort zuerst; ihm folgte Origenes, schrieb aber nichts, ausgenommen eine Abhandlung über die Dämonen. Unter

der Regierung des Gallienus schrieb er noch über den Satz, daß der König der einzige Gesetzgeber sey. Plotinus zögerte länger mit seinen Bekanntmachungen. Was er in der Gesellschaft des Ammonius gelernt hatte, das benutzte er zu seinen Unterhaltungen, indem er zehn Jahre hindurch freundschaftlich mit einigen umgieng und sie mündlich belehrte, aber nichts aufschrieb. Diese Unterhaltungen aber waren, wie Amelius sagt, voll Unordnung und vielem Geschwätze, weil Plotinus jedem aus der Gesellschaft erlaubt hatte, ihn zu fragen. Amelius kam zu Plotinus im dritten Jahre seines Aufenthaltes in Rom, im dritten Jahre der Regierung des Philippus, und blieb bei ihm bis zum ersten Jahre der Regierung des Klaudius, vier und zwanzig ganzer Jahre. Als er zu Plotinus kam, beschränkten sich seine Kenntnisse auf das, was er im Umgange des Lysimachus gelernt hatte. An Arbeitsamkeit und Fleiß übertraf er alle, wie er denn aus den Vorträgen des Numenius fast alles aufgeschrieben, gesammelt und einstudiret, Erläuterungen darüber niedergeschrieben und auf diese Art hundert Bücher zusammengebracht hatte, welche er dem Justinus Hesychius aus Apamea, seinem angenommenen Sohne, schenkte. Im zehnten Jahre der Regierung des Gallienus kam ich Porphyrius aus Griechenland mit dem Rhodier Antonius nach Rom und fand dort den Amelius, der schon achtzehn Jahre bei Plotinus gewesen war, noch aber nichts zu schreiben gewagt hatte, ausser jene erwähnten Erläuterungen, die noch nicht zu hunderten erwachsen waren. Plotinus selbst war im zehnten Jahre der Regierung des Gallienus etwa neun

und funfzig Jahre alt, ich Porphyrius aber, bei meinem ersten Zusammentreffen mit ihm, dreißig. Da Plotinus, vom ersten Regierungsjahre des Gallienus an, sich entschlossen hatte über Sätze, wie sie ihm eben in den Sinn kamen, zu schreiben, so hatte er im zehnten Jahre derselben Regierung, da er mich den Porphyrius kennen lernte, ein und zwanzig Bücher geschrieben. Diese verschaffte ich mir, obgleich sie wenigen zu Händen kamen. Denn noch machte er viele Schwierigkeiten mit der Bekanntmachung dieser Schriften; nicht jeder wußte davon; sie wurden nicht aufs Gerathewohl noch leicht vertheilt, sondern erst nach sorgfältiger Prüfung der Empfänger.

Drittes Kapitel.

Diese Schriften aber waren folgende. Da er selbst sie nicht überschrieb, so hat fast jeder Besitzer andre Ueberschriften zu den einzelnen Büchern gemacht. Die allgemeinst angenommenen Überschriften aber sind folgende:

1) Vom Schönen.
2) Über die Unsterblichkeit der Seele.
3) Vom Schicksal.
4) Über die Wesenheit der Seele.
5) Von der Intelligenz, den Ideen und dem Seyenden.
6) Vom Niedersteigen der Seele in den Körper.
7) Wie das, was nach dem Ersten ist, vom Ersten ausgieng und über das Eine.

8) Ob alle Seelen eine sind.
9) Über das Urgute oder das Eine.
10) Von den drei Ursubstanzen.
11) Über Entstehung und Ordnung dessen, was nach dem Ersten ist.
12) Von den zwei Materien.
13) Verschiedene Betrachtungen.
14) Über die Kreisbewegung des Himmels.
15) Über eines jeglichen eigenen Dämon.
16) Über den vernunftgemäßen Ausgang aus dem Leben.
17) Über die Qualität.
18) Ob auch Ideen des Einzelnen existiren.
19) Von den Tugenden.
20) Von der Dialektik.
21) Wie man sagen könne, daß die Seele zwischen getheilter und ungetheilter Wesenheit in der Mitte stehe.

Diese ein und zwanzig Bücher fanden sich, als ich Porphyrius das erstemal zu Plotinus kam, geschrieben vor. Plotinus aber war neun und funfzig Jahre alt. Dieß Jahr denn und nach demselben fünf andere war ich mit dem Plotinus. Zwar war ich auch zehn Jahre zuvor in Rom gewesen, da Plotinus während des Sommers auf dem Lande lebte, sonst aber zu Unterhaltungen gerne sich hergab. In diesen sechs Jahren aber ergaben sich viele Forschungen in unsern Unterhaltungen, und da Amelius und ich ihn

baten, doch etwas niederzuschreiben, so schrieb er zwei Bücher über den Satz: Das Seyende ist immer das Ganze und ein und dasselbe. Nachher schrieb er noch zwei andere, eines darüber, daß das über das Seyende Erhabene und Hinausliegende keine intellektuelle Erkenntniß habe, das andere darüber, was zuerst und was als zweites intellektuelle Erkenntniß habe. Noch schrieb er folgende Bücher:

1) Über Kraft und Wirkung.
2) Von der Eigenschaft des Unkörperlichen keine Eindrücke anzunehmen.
3) Das erste Buch von der Seele.
4) Das zweite Buch von der Seele.
5) Das dritte Buch von der Seele, oder auf welche Art wir sehen.
6) Vom Schauen.
7) Vom intelligiblen Schauen.
8) Daß das Intelligible nicht ausserhalb der Intelligenz sei, von der Intelligenz und dem Guten.
9) Gegen die Gnostiker.
10) Von den Zahlen.
11) Warum das Entfernte klein aussieht.
12) Ob das Glück in der Dauer bestehe.
13) Von den allgemeinen Mischungsverhältnissen.
14) Wie eine Menge von Ideen bestehe, und vom Guten.
15) Vom freien Willen.

16) Von der Welt.

17) Von der Empfindung und dem Gedächtnisse.

18) Von den Arten des Seyenden. Erstes Buch.

19) Von den Arten des Seyenden. Zweites Buch.

20) Von den Arten des Seyenden. Drittes Buch.

21) Von Zeit und Ewigkeit..

Zu diesen vier und zwanzig Abhandlungen, welche er während meines sechsjährigen Aufenthaltes bei ihm schrieb, nahm er die Veranlassung von den ihm aufgeworfenen Fragen, wie wir denn dieß bei den Kapiteln aller Bücher angedeutet haben. Diese vier und zwanzig Abhandlungen zu jenen ein und zwanzig gerechnet, welche er vor meiner Ankunft schrieb, giebt die Summe von fünf und vierzig Abhandlungen. Als ich in Sicilien lebte, denn dorthin begab ich mich um das funfzehnte Jahr der Regierung des Gallienus, schrieb Plotinus fünf Bücher und schickte mir sie.

1) Von der Seligkeit.

2) Von der Vorsehung. Erstes Buch.

3) Von der Vorsehung. Zweites Buch.

4) Von den erkennenden Substanzen und dem, was über sie hinaus ist.

5) Von der Liebe.

Er schickte mir dieselben im ersten Jahre der Regierung des Klaudius; im Anfange des zweiten, da er bald darauf starb sandte er noch folgende:

1) Über den Begriff des Bösen.

2) Von der Wirksamkeit und dem Einflusse der Sterne.

3) Über den Begriff des lebendigen Wesens und des Menschen.

4) Über das erste Gut und die Seligkeit.

Diese nun zu den fünf und vierzig oben angeführten gerechnet, kommen vier und funfzig Bücher im Ganzen heraus. Wie er sie nun in verschiedenen Umständen schrieb, entweder in früher Jugend oder in der Reife der männlichen Kraft oder bei schon geschwächtem alternden Körper, so zeiget sich auch die Kraft in ihnen nach diesen Umständen verschieden. Die ein und zwanzig ersten sind noch leichter und kraftloser, in den darauf folgenden aber zeigt sich die Kraft des Plotinus auf ihrem Gipfel; diese vier und zwanzig Bücher sind mit geringer Ausnahme die vollendetsten. Die neun letzten sind schon bei sinkender Kraft geschrieben, und von diesen sind wieder die vier letzten schwächer als die fünf früheren.

Viertes Kapitel.

Er hatte viele Zuhörer. Unter seine Nachahmer und die der Philosophie wegen mit ihm umgiengen, gehört Amelius aus Thuscien, dessen eigentlicher Name Gentilianus war. Er selbst nannte sich lieber Amerius, indem er äusserte, er wolle lieber von der Theillosigkeit *αμερια* als von der Sorglosigkeit *αμελεια* heißen. Darunter gehörte ferner der Arzt Paulinus aus Skythopolis. Diesen, weil er voll schiefer, falsch gehörter Begriffe stak, hieß Amelius, Mikkalos. Hie-

her gehört auch ein anderer Arzt, Eustochius aus Alexandrien. Dieser lernte den Plotinus erst gegen das Ende seines Lebens kennen und behandelte ihn dann als Arzt bis zu seinem Tode. Derselbe bildete sich durch die alleinige Benutzung des Unterrichts des Plotinus zu einem ächten Philosophen. So lebte mit Plotinus auch der Kritiker und Poetiker Zotikos, der des Antimachos Werke verbesserte und das Werk über die Atlantis mit vielem Dichtergeiste in Verse brachte. Er wurde endlich blind und starb vor dem Plotinus. Auch Paulinus starb vor seinem Lehrer. Ein anderer Freund des Plotinus war Zethus, von arabischer Herkunft, ein Sohn jenes Theodosius, des Freundes des Ammonius, der dessen Tochter geheirathet hatte. Auch dieser war ein Arzt und vom Plotinus sehr geliebt. Vorher war er ein Staatsmann von politischem Einfluße gewesen, Plotinus aber hatte sich viele Mühe gegeben, ihn davon abzuziehen. Er lebte sehr vertraut mit ihm und zog mit ihm auf sein sechs Meilen von Minturnae entferntes Landgut. Dasselbe hatte vorher Kastricius besessen, den sie Phirmios nannten; einer der gebildetsten Männer dieser Zeit, welcher den Plotinus und den Amelius verehrte, ja ihnen wie ein Diener in allem zu Diensten stand, und mit mir dem Porphyrius wie mit einem leiblichen Bruder umgieng. Ob Kastricius gleich das öffentliche Leben erwählt hatte, ehrte er doch den Plotinus. Ja es hörten ihn auch nicht wenige vom Senate. Am meisten gab sich von den Senatoren Marcellus Orontius Mühe mit der Philosophie, ingleichen Sabinillus. Der Senator Rogatianus aber gieng in der Verach-

tung des irdischen Lebens so weit, daß er aller seiner Besitzthümer sich entäusserte, alle seine Sklaven fortschickte, jede Würde ausschlug, und da er als Prätor öffentlich auftreten sollte und die Liktoren auf ihn warteten, nicht erschien, und sich nichts um sein Amtsgeschäfte kümmerte. Ja er mochte nicht einmal sein eigenes Haus bewohnen, sondern gieng zu einigen Freunden und Bekannten und aß und schlief bei denselben. Auch aß er nur einmal des Tages. Durch diese gänzliche Unsorge für den Körper und durch die Vernachläßigung desselben brachte er es dahin, daß, da er vorher so sehr vom Podagra geplagt worden war, daß er sich auf einem Stuhle mußte umher bewegen lassen, er nun wieder ganz kräftig wurde. Und da er vorher nicht im Stande war, die Hände auszustrecken, bediente er sich derselben nun so fertig und leicht, als nur immer der gewandteste künstliche Handarbeiter. Diesen Rogatianus schätzte Plotinus ausserordentlich und überhäufte ihn mit Lobsprüchen und stellte ihn allen Philosophirenden als treffliches Muster auf. Ferner war der Alexandriner Serapion bei dem Plotinus, anfänglich ein Rhetor, späterhin auch in der Philosophie bewandert; doch konnte er von Geiz und Wucher sich nicht losmachen. Endlich zählte Plotinus auch mich, den Tyrier Porphyrius, zu seinen besten Freunden und übertrug mir die Berichtigung seiner Schriften.

Fünftes Kapitel.

Hatte Plotinus etwas geschrieben, so konnt' ers durchaus nicht zweimal durchlesen, ja nicht einmal ein

einmaliges Ueberlesen und Durchgehen erlaubte ihm die Schwäche seiner Augen. Er machte keine schöne Buchstaben, theilte die Silben nicht ordentlich ab, achtete nicht auf die Orthographie, sondern hielt bloß am Geiste fest. Dieß that er zu unser aller Verwunderung bis an sein Ende. Hatte er irgend eine Betrachtung in sich selbst von Anfang bis zu Ende vollendet, und gieng dann an das Niederschreiben des Ueberdachten, so schrieb er seine Gedanken so schnell, als ob er sie aus einem Buch abschriebe. Dazwischen redete er wohl auch mit einem und führte die Unterhaltung, ohne deshalb von seinen Gedanken abzukommen, so daß er der Pflicht der Unterhaltung Genüge that, und die Betrachtung keinesweges vernachlässigte. War nun der, mit dem er gesprochen hatte, weggegangen, so las er sein früher Geschriebenes nicht wieder durch, weil, wie gesagt, zu diesem nochmaligen Durchgehen sein Gesicht zu schwach war; sondern er knüpfte ohne weiters das Folgende an, als sey gar keine Zeit und keine Unterhaltung dazwischen gewesen. So war er also zugleich bei sich und bei andern, und ruhte nie vom Eindringen in sich selber, ausser im Schlafe. Aber auch den Schlaf stieß er von sich durch ausserordentlich spärliche Kost (denn selten aß er Brod), und durch die fortdauernde Richtung auf sein Inneres.

Sechstes Kapitel.

Auch Frauen waren unter den eifrigen Anhängern seiner Lehre; Gemina, zum Beispiel, in deren Hause er wohnte und deren gleichnamige Schwester; sodann Amphikleia, die Tochter Aristons und das

Weib von Jamblichos Sohne. Viele der angesehensten vornehmsten Frauen und Männer brachten, wenn sie sich dem Tode näherten, ihre Kinder, Knaben und Mädchen zu dem Plotinus, und übergaben sie ihm mit ihrem Vermögen als einem heiligen und göttlichen Wächter. Deshalb wurde sein Haus voll Knaben und Jungfrauen. Darunter war auch Potamon, für dessen Erziehung Plotinus sorgte und dessen Rath er bei Veränderungen auch hörte. Ja er hörte sogar die Rechnungen derer an, welche den Jüngeren zur Aufsicht beigegeben waren und sorgte für deren Genauigkeit mit der Bemerkung: so lange sie noch nicht philosophirten, müßten sie auf ihre Besitzungen und Einkünfte sehen, um sie unversehrt und ganz zu erhalten. Ob er nun gleich so vielen Gedanken und Sorgen für das gewöhnliche Leben Genüge that, so unterbrach er doch nie seine Richtung nach dem Innern, so lange er wachte. Er war überdieß sehr mild und für jeden, der seine Gesellschaft suchte, offen und bereit. Deshalb, ob er gleich sechs und zwanzig ganzer Jahre in Rom lebte und während dieser Zeit viele Zwistigkeiten als Schiedsrichter entschied, so hatte er doch unter allen Bürgern keinen einzigen Feind.

Siebentes Kapitel.

Unter denen, welche sich auf die Philosophie legten, betrug sich der Alexandriner Olympius, der kurze Zeit der Schüler des Ammonius gewesen war, sehr stolz und verachtend gegen ihn, weil er selbst gerne den ersten Rang unter den Philosophen gehabt hätte.

Dieser

Dieser setzte ihm so zu, daß er sogar durch Zauberformeln den schädlichen Einfluß der Gestirne auf ihn niederzuleiten versuchte. Da er aber fühlte, daß sein Versuch auf ihn selber zurückfalle, sagte er zu seinen Vertrauten: die Kraft der Seele des Plotinus sey so groß, daß er die ihm geltenden Anfälle auf die Angreifer zurückwerfen könne. Plotinus merkte es sofort, wenn Olympius gegen ihn wirkte. Dann sagte er, es werde nun dem Olympius der Leib wie zusammengeschnürte Beutel zusammengezogen und seine Glieder gegen einander gerieben. Da so Olympius öfters versucht hatte, dem Plotinus Leiden zuzufügen, stand er endlich von den Versuchen ab. Plotinus hatte aber wirklich schon von Geburt an etwas vor den übrigen Menschen voraus. Ein ägyptischer Priester, der nach Rom kam und durch einen Freund, mit dem Plotinus bekannt wurde, wollte seine eigne Weisheit zeigen. Er bat daher den Plotinus mit ihm zu gehen, um auf seinen Ruf seinen Dämon erscheinen zu sehen. Da Plotinus gerne einwilligte, gieng die Beschwörung im Isistempel vor sich. Denn diesen Ort soll der Ägypter für den einzig reinen in Rom erklärt haben. Da nun der Dämon zur Erscheinung gerufen wurde, erschien ein Gott, der nicht zum Dämonengeschlechte gehörte. Deshalb sagte der Ägypter: Glücklich bist du, der du einen Gott zum Dämon hast und keinen Schutzgeist aus niedrigem Geschlechte. Fragen konnten sie aber den Gott nichts, auch ihn nicht weiter sehen, weil ein mitzuschauender Freund die Vögel, die er, um sie zu bewahren in der Hand hielt, erstickte, es sey nun aus Neid oder aus Schrecken.

Weil demnach Plotinus einen göttlichen Dämon zum Schutzgeiste hatte, so hob er auch beständig das göttliche Auge zu ihm auf. Deshalb denn schrieb er auch jenes Buch „über eines jeden eigenen Schutzgeist," wo er es versucht, über die Verschiedenheit dieser Schutzgeister Gründe beizubringen. Amelius war ein gewissenhafter Beobachter der Opfer und der heiligen Gebräuche am Neumond und der übrigen Feste. Da er nun einst den Plotinus bat, mit ihm denselben beizuwohnen, sagte dieser: Jene müssen zu mir, nicht ich zu ihnen kommen. In welchem Sinne er so hoch von sich gesprochen, konnten wir nicht einsehen; auch wagten wir es nicht ihn darum zu fragen. Seine Karakterkenntniß war so groß, daß er jegliches Menschen Sitte sofort erkannte und das Verborgenste ausfand. Wie jeder seiner Gesellschafter sich arten würde, sagte er bestimmt voraus. Da einst der Chione, einer würdigen ehrbaren Wittwe, welche mit ihren Kindern in seinem Hause wohnte, ein kostbares Halsband gestohlen worden war und alle Hausgenossen dem Plotinus vor Augen geführt wurden, blickte er alle scharf an, zeigte dann auf einen und sagte: Das ist der Dieb. Diesen geiselte man; er läugnete im Anfange, zuletzt gestand er, holte das Gestohlene und gab es zurück. Auch von allen Knaben, die bei ihm waren, sagte er voraus, was aus jedem werden würde. Wie er denn von Polemon prophezeite, er würde sich der Liebe ergeben und frühzeitig sterben, was gerade so eintraf. So merkte er es von mir dem Porphyrius, da ich einst mich selbst tödten wollte. Da ich zu Hause war, kam er plötzlich zu mir und sagte: Dieß dein

Vorhaben, o Porphyrius, hat nicht im Geiste seinen Grund, sondern kommt von einem körperlichen, etwa Gallenübel. Deshalb sollte ich denn von Rom mich entfernen. Ich folgte ihm und gieng nach Sicilien, weil ich hörte, daß ein gewisser Probus, ein trefflicher Mann in der Gegend von Lilybäum wohne. So wurde ich denn zwar meiner Selbstmordsucht los, aber es hinderte mich dieser Umstand zugleich, bis an den Tod bei Plotinus auszuhalten.

Achtes Kapitel.

So achteten und ehrten den Plotinus auch der Kaiser Gallienus und seine Gemahlin Salonina. Diese Freundschaft wollte Plotinus benützen, um eine früherhin zerstörte campanische Stadt zu einer Philosophenstadt aufzubauen. Der Kaiser sollte ihm die umliegende Gegend schenken, wenn die Stadt aufgebaut wäre; die Bewohner derselben sollten nach Platons Gesetzen regiert werden und die Stadt selber sollte Platonopolis heißen. Dorthin versprach er mit seinen Freunden zu ziehen. Leicht wäre des Philosophen Wunsch erfüllet worden, wenn nicht einige von der Umgebung des Kaisers, entweder aus Neid oder aus Furcht, oder aus sonst einer elenden Ursache es verhindert hätten. —

In den Versammlungen sprach er sehr gut, voll Erfindung, gewandt in Auffassung alles Vorkommenden: aber er fehlte in der Aussprache mancher Worte, wie er denn nicht *αναμιμνησκεται*, sondern *αναμνημισκεται* aussprach und andere dergleichen unrichtige Aussprachen, was er denn auch im Schreiben

beibehielt. Wenn er sprach, drang das Licht seines Geistes bis zu seinem Gesichte durch. Er war gewöhnlich lieblich anzusehen; in diesem Falle aber war er vorzüglich schön. Weniger Schweiß rann ihm über das Gesicht; mildes Wesen glänzte durch; allen Fragen zeigte er sich gefällig und zuvorkommend und kräftig in der Lösung. Als ich Porphyrius ihn drei Tage nach einander immer fragte, wie die Seele mit dem Körper verbunden sey, fuhr er in seinen Auslegungen immer fort.

Als ein gewisser Thaumasius zu ihm kam, der sich mit Philosophie überhaupt abgab, und den Plotinus über seine Schriften zu hören wünschte, Porphyrius aber ihm antwortete und ihn fragte, und Thaumasius meinte, das gienge nicht an, sagte Plotinus: Wenn wir nicht, indem Porphyrius fraget, die Zweifel auflösen, werden wir in fortlaufender Rede über das Buch nichts sagen können. — Im Schreiben war er gedrängt und geistvoll; kurz, und mehr an Ideen als an Worten reich. Das meiste sprach er in Begeisterung und Leidenschaft; mehr solches, wovon er selbst innerlichst ergriffen war, als Überliefertes. In seinen Schriften fanden sich verborgene stoische Sätze, auch peripatetische; sehr häufigen Gebrauch machte er von Aristoteles physischen Sätzen. Durchaus verstand er Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik und Musik. Aber diese Wissenschaften im Leben praktisch zu üben, war ihm nicht gegeben. In den Versammlungen las man die Schriften des Severus, des Kronius, des Kaius und des Attikus, platonischer Philosophen und den Peripatetiker Aspasius, Alexan-

der und Adraſtus und was ſonſt gerade vorlag, vor. Dieſe Vorleſungen giengen aber nicht in einem Zuge fort, denn ſeine Beſchauungsart war von derjenigen dieſer Philoſophen abweichend und in den Erklärungen hatte er den Geiſt des Ammonius. Hatte er das Vorgeleſene in ſich aufgenommen, ſo gab er ſchnell mit wenigen Worten den Geiſt einer tiefen Betrachtung und ſtand auf. Als des Longinus und des Phi-larchäus Bücher über die Principien vorgeleſen worden waren, ſagte er: ein Philologe iſt Longinus, ein Philoſophe aber keineswegs. Als einſt Origenes in die Verſammlung trat, wurde er ganz roth und wollte aufſtehen. Da ihn Origines aber bat, zu ſprechen, ſagte er, das Redefeuer erkalte, wenn der Redende ſehe, daß er ſeinen Vortrag an Wiſſende richte. Er ſprach nun einiges wenige und ſtand dann auf.

Neuntes Kapitel.

Als ich am Feſte des Platon ein Gedicht, „die heilige Vermählung" vorlas, und einer darüber bemerkte, Porphyrius raſe, weil es myſtiſch, in Begeiſterung und dunkel geſchrieben war, ſagte Plotinus öffentlich, daß es alle hörten: du haſt dich zugleich als Dichter, als Philoſophen und als Hierophanten dadurch gezeigt. Als der Redner Diophanes eine Vertheidigung für den Alcibiades in Platons Gaſtmahle vorlas, indem er zu beweiſen ſuchte, um der Kenntniß und der Tugend willen dürfe man ſich wohl einer ſolchen Verbindung preiß geben, wenn der Lehrer der Tugend die Vermiſchung der Liebe wünſchte, ſtand Plotinus einigemale heftig auf, als wolle er die Verſammlung

verlassen, hielt sich aber doch wieder zurück. Als aber die Vorlesung geendigt war, befahl er mir, dem Porphyrius dagegen zu schreiben. Da Diophanes seine Abhandlung nicht hergeben wollte, schrieb ich doch dagegen, weil ich seine Beweise und Schlußfolgen im Gedächtniß behalten hatte, und las dann diese Widerlegung vor denselben Zuhörern vor. Das freute den Plotinus so, daß er in der Versammlung immerfort sagte: So triff! so wirst du den Männern ein Licht werden. Der Platoniker Eubulus schrieb in Athen und schickte seine Abhandlung über einige platonische Fragen an den Plotinus. Dieser ließ sie mir dem Porphyrius übergeben, um sie durchzusehen und ihm darüber zu berichten. Er gab sich mit den astronomischen Sätzen ab, aber durchaus nicht auf mathematische Weise. Eifriger beschäftigte er sich mit der Sterndeuterei, und da er hinter die unverbürgten Prophezeiungen dieser Nativitätsteller gekommen war, nahm er sich hin und wieder in seinen Schriften die Mühe, sie zu widerlegen.

Zehntes Kapitel.

Zu seiner Zeit gab es viele Christen und andre Sektirer, die aus der alten Philosophie hervorgegangen waren, so die Anhänger des Adelphias und Akylinus, welche viele Schriften des Libyers Alexanders, des Philokomus, des Demostratus und des Lydus besassen, Offenbarungen des Zoroasters aufzeigten, und des Zostrianus und des Nikotheus, des Allogenes und Mesus und andere dergleichen, und früher selbst betrogen, nun andere täuschten. Platon sey, sagten sie, in die Tiefe der geistigen Wesenheit nicht eingedrungen.

Dawider gab nun Plotinus in den Versammlungen viele Widerlegungen und schrieb ein eignes Buch, welches ich „Gegen die Gnostiker" überschrieben habe. Uns aber ließ er das Übrige abzufertigen. Nun schrieb Amelius vierzig Bücher, gegen das Buch des Zostrianus. Ich Porphyrius aber brachte gegen das Werk des Zoroasters häufige Beweise auf, wodurch ich es als nnächt und als ein neueres Machwerk darstellte, welches eben von diesen Sektirern geschmiedet worden sey, damit man glauben sollte, ihre Lehrsätze seien die des alten Zoroasters.

Eilftes Kapitel.

Weil einige Griechen behaupteten, Plotinus bediene sich der Lehrsätze des Numenius, und der Stoiker und Platoniker Tryphon dieß dem Amelius meldete, schrieb dieser ein Buch, welches ich überschrieben habe: Über den Unterschied der Lehrsätze des Numenius und des Plotinus. Er richtete dasselbe an mich, den König. Denn ich Porphyrius heiße eigentlich König. In meiner Mutterspracbe heiße ich Malchos, wie auch mein Vater hieß. Dieß Malchos aber bedeutet eben König. Deshalb als Longinus seine Schrift über Bewegung dem Kleodamus und mir widmete, redete er uns an: „o Kleodamos und Malchos!" Amelius aber übersetzte diesen Namen wie Numenius, den Namen Maximus in das griechische Megalos, und redete mich als König an: „Amelios, dem Könige seinen Gruß." Nie werde ich der berühmten Männer wegen ein Wort sagen, welche, wie bekannt, die Lehrsätze unseres Freundes, dem Apameer Numenius zuschreiben. Denn

das ist jedermann bekannt, daß dergleichen Behauptungen nur aus der Redseligkeit und Geschwätzigkeit hervorgehen, deren sie selbst sich rühmen. Einmal heißen sie ihn einen platten Schwätzer; ein andermal geben sie ihm Schuld, er habe fremde Schriften für eigene untergeschoben; dann, er stelle die schlechtesten und verderblichsten Sätze auf, und ziehen mit hämischen Spotte gegen ihn los. Da du aber glaubst, daß man diese Gelegenheit benützen müsse, das uns Gefallende, weil es uns zur Hand liegt, wieder in Erinnerung zu bringen, zur Ehre des uns nahe befreundeten grossen Plotinus, da ohnedem das längst bekannt gemachte noch wenig erkannt ist, so hab' ich deiner Aufforderung nachgeben, und biete dir nun, was ich, wohlbemerkt, in drei Tagen ausgearbeitet habe. Diese Schrift verdient auch deshalb Nachsicht, weil sie nicht mit Zuziehung jener Schriften ausgearbeitet und zusammengestellt, sondern lediglich aus der Erinnerung an frühere Unterredungen erwachsen ist; hingeworfen, wie mir nun gerade jegliches in den Sinn kam. — Auch ist der Sinn dieses Mannes, bei welchen einige eine völlige Übereinstimmung mit uns gefunden haben wollen, nicht leicht aufzufassen, weil er sich im Eifer bald so, bald anders, über dieselbe Sache aussprach. Hätte ich irgendwo in der Darstellung des innern Wesens desselben gefehlt, so weiß ich wohl, du wirst es gütig verbessern. So bin ich, scheint es, gezwungen, als ein geschäftiger Mensch, wie es in der Tragödie heißt, wegen meiner Entfernung, von den Sätzen des Meisters nun zu bessern nnd zu verwerfen. Dieß alles aber ist bloß um dir gefällig zu seyn. Lebe wohl!

Zwölftes Kapitel.

Diesen Brief bin ich nicht nur deshalb herzusetzen bewogen worden, um zu beweisen, daß einige seiner Zeitgenossen geglaubt haben, er habe Numenius Sätze entlehnt und sich damit gebrüstet, sondern auch um zu zeigen, wie sie ihn verachteten und einen platten Schwätzer bloß deßhalb nannten, weil sie nicht verstanden, was er sagte. — Plotinus war von allem sophistischen Prunk und Hochmuth weit entfernt, in den Versammlungen glich er einem sich freundschaftlich unterhaltenden, und offenbarte nicht sofort jedem die überzeugende nöthigende Kraft seiner Rede. Ähnliches erfuhr ich Porphyrius, als ich ihn zum erstenmale hörte. Deshalb forderte ich ihn heraus dadurch, daß ich gegen ihn schrieb und zu beweisen suchte, das Intelligible sey ausserhalb der Intelligenz. Er ließ diese Abhandlung von dem Amelius vorlesen und nachdem sie vorgelesen war, lächelte er und sagte: Das wäre nun deine Sache Amelius, diese Zweifel zu lösen; in welche Porphyrius dadurch verfallen ist, daß er unsere Meinung nicht verstand. Nun schrieb Amelius ein nicht kleines Buch gegen die Zweifel des Porphyrius; dagegen schrieb ich wieder; auch nun verfaßte Amelius eine Antwort gegen mich. Da ich zum drittenmale über diesen Gegenstand zu schreiben unternahm, verstand ich allmählig des Plotinus Sinn und änderte meine Meinung. Ich schrieb einen Widerruf und las ihn in der Versammlung vor. Und von der Zeit an glaubte ich an die Bücher des Plotinus und forderte ihn eifrigst auf, seine Meinungen durch ausführlichere Schriften deutlich zu machen und zu allgemeinem Ver-

ständniße zu bringen. So flößte er dann auch selbst dem Amelius die Luſt ein, ſeine Gedanken niederzuſchreiben. Die Meinung, welche Longinus von dem Plotinus, beſonders nach den Äuſſerungen hatte, die ich in Briefen an ihn über den Plotinus gethan hatte, ergiebt ſich aus folgendem Theile eines von Longinus an mich gerichteten Briefes. Er wünſchte nämlich, ich käme von Sicilien aus zu ihm nach Phönizien und brächte ihm die Bücher des Plotinus mit.

Dreizehntes Kapitel.

Schicke mir alſo das erwähnte, wenn du willſt oder bring' es lieber ſelbſt. Ich werde nicht aufhören, dich wiederholt zu bitten, die Reiſe zu uns jeder andern vorzuziehen, wenn auch aus keinem andern Grunde (denn welchen Zuwachs von Weisheit könnteſt du bei uns erwarten) ſo doch wegen der alten Gewohnheit und der milden Luft, welche gewißlich deinem ſchwachen Körper zuſagte. Sonſt erwarte von mir nichts Neues, ja nicht einmal das Alte, von dem du ſagſt, es ſey zu Grunde gegangen. Denn hier ſind ſo wenig Abſchreiber, daß ich wahrhaftig dieſe ganze Zeit her, um mir die übrigen Schriften des Plotinus zu verſchaffen, kaum einen fand und nun einen bloß dafür halte, den ich deshalb von allen andern Geſchäften entbunden habe. Nun habe ich, ſo viel ich glaube, alle plotiniſchen Bücher; auch die von dir geſandten ſind nun bei mir, aber ich habe ſie nicht ganz und vollſtändig; denn ſie ſind alle nicht wenig fehlerhaft. Ich hatte zwar geglaubt, Freund Amelius habe die Fehler der Abſchreiber weggenom-

men; dem lagen aber andre Sachen mehr am Herzen, als diese mühselige Beschäftigung. So kann ich dieselben nun keineswegs gebrauchen, ob ich gleich überaus wünschte, was Plotinus über das Seyende und über die Seele geschrieben hat zu studieren. Gerade diese Abhandlungen aber sind bei mir am fehlerhaftesten. Deshalb wünschte ich denn sehr, daß sie mir von dir, richtig geschrieben, zukämen. Ich würde sie dann vergleichend durchgehen und darauf dir wieder dein Exemplar zustellen. Und hier wiederhole ich noch einmal meine vorige Bitte, daß du diese Abhandlungen nämlich nicht schicken, sondern selbst bringen mögest, diese nicht nur, sondern auch was etwa sonst von diesen Schriften dem Amelius entgangen oder unbekannt geblieben ist. Denn was er mitgebracht hat, das habe ich mir alles eifrigst zugeeignet. Denn warum sollte ich die trefflichen aller Achtung und Hochschätzung werthen Schriften dieses Mannes nicht zu besitzen wünschen! Das habe ich dir, wenn du bei mir warest, gesagt und in der Entfernung und wenn du in Tyrus warst, geschrieben, daß ich nicht gerade darauf ausgehe, viele Abhandlungen des Plotinus zu sammeln; über alles aber bewundre ich und liebe seine Schreibart, den Scharfsinn seiner Gedanken und die philosophische Art in der Anordnung seiner Forschungen, und ich halte dafür, daß ein Forscher der Wahrheit, diese plotinischen Schriften unter die allertrefflichsten stellen müsse."

Vierzehntes Kapitel.

Ich habe diese Meinung des größten Kritikers unserer Zeit gerne ausführlicher hergesetzt; da derselbe

auch die Werke der andern Schriftsteller beurtheilt hat; ob er gleich im Anfange von der Unwissenheit anderer verleitet, den Plotinus geringe geschätzt. So dachte er, die Werke des Plotinus, welche er vom Amelius erhalten hatte, seyen von den Abschreibern vernachlässigt, weil er die Art des philosophischen Ausdrucks des Plotinus nicht kannte. Denn wenn irgend Abschriften richtig und genau waren, so waren es gewißlich die des Amelius, die von der eignen Handschrift des Plotinus genommen waren. Nun muß ich auch noch das beifügen, was Longinus in seiner Schrift selbst über den Plotinus und den Amelius sagte, um das Urtheil dieses ausgezeichneten und scharfsinnigen Mannes vollständig zu geben. Diese Schrift des Longinus ist dem Plotinus und dem Gentilianus Amelius zugeschrieben, handelt „vom Zwecke" und hat folgenden Vorbericht.

Fünfzehntes Kapitel.

Es hat, o Marzellus, zu dieser unserer Zeit viele Philosophen gegeben; besonders aber zu der Zeit, da wir in früher Jugend standen; denn wie selten sie jetzt sind, ist kaum auszudrücken. Da wir noch Knaben waren aber, gab es nicht wenige ausgezeichnete Philosophen. Sie alle zu sehen, war mir vergönnt, da ich von Kindheit auf mit meinen Ältern viel reisete. Dadnrch kam ich bei verschiedenen Völkern in manchen Städten, da sie noch lebten, mit ihnen zusammen. Einige derselben hatten ihre Meinungen nnd Vorstellungen schriftlich aufzuzeichnen unternommen, um so den Nachkommen etwas Nützliches zu hinterlassen. Andre

glaubten genug zu thun, wenn sie die mit ihnen Lebenden zur Auffassung ihrer Ansichten bringen konnten. Zu den erstern gehörten die Platoniker Euklides und Demokritus und Proklinus, der in Troas lebte; sodann die noch in Rom lebenden, Plotinus und sein Freund Amelius Gentilianus. Hieher sind auch die Stoiker Themistokles und Phoebion zu zählen, und die vor kurzem noch blühenden Annius und Medius; von den Peripatetikern, der Alexandriner Heliodorus. Zu den andern sind zu rechnen, die Platoniker Ammonius und Origenes, mit denen ich selber viel umgegangen bin, Männer zu ihrer Zeit unter den ausgezeichnetsten und geistreichsten, sodann ihre Nachfolger in Athen, Theodotus und Eubulus. Wenn auch einige von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes „über die Dämonen", Eubulus „über den Philebus und Gorgias" und „über den Widerspruch des Aristoteles gegen Platons Republik", so ist dieß doch dem nicht zu vergleichen an Wichtigkeit, was sie in mündlicher Unterhaltung mittheilend wirkten. Auch betrachteten sie dieß Niederschreiben mehr als Nebensache und betrieben es nicht mit grossen Eifer und ohne ausgezeichnete Lust. Von den Stoikern gehört Herminus und Lysilachus hieher, die in Athen lebten, auch Athenäus und Musonius; von den Peripatetikern Ammonius und Ptolemäus, beide die gelehrtesten Männer ihrer Zeit, besonders Ammonius. Denn diesem kam an ausgebreiteten Wissen keiner nahe. Aber keiner von beiden schrieb ein wissenschaftliches Werk, sondern bloß Gedichte und einzelne Abhandlungen, welche wohl wider Willen ihrer Verfasser sich mögen erhalten haben.

Denn das können sie doch nicht gewünscht haben, mit solchen Schriftchen auf die Nachwelt zu kommen, anstatt in sorgfältig ausgearbeitete Werke den ganzen Schatz ihres Wissens und Verstehens niederzulegen. Von denen nun, welche schrieben, thaten einige nichts anderes, als daß sie die Sätze älterer Philosophen sammelten, abschrieben und ordneten. Dieß thaten Euklides, Demokritus und Proklinus. Andre merkten sich aus den Untersuchungen der Alten einiges wenige und schrieben dann über solche gemerkte Stellen eigene Bücher, wie Annius, Medius und Phöbion. Dieser letzte aber wollte mehr wegen seiner Sorgfalt im Vortrage, als wegen der Ordnung seiner Gedanken gelobt seyn. Hiezu kann man auch den Heliodorus zählen, welcher zu dem, was er von den Aelteren in den Vorlesungen gehört hatte, nicht einmal zur Erklärung und Verdeutlichung etwas hinzusetzte. Unter denjenigen aber, welche durch die Fülle des philosophischen Stoffes, den sie besassen, zum Schreiben geleitet wurden und einer eignen Art der philosophischen Betrachtung sich bedienten, gehören Plotinus und Gentilianus Amelius. Jener scheint der erste zu seyn, welcher die pythagorischen und platonischen Prinzipien genau und deutlich erläutert hat, mehr als irgend einer vor ihm. Denn die Schriften des Numenius, des Kronius, des Moderatus und Thrasyllus halten mit den plotinischen Schriften über ähnliche Gegenstände in genauer Auseinandersetzung gar keine Vergleichung aus. Amelius trat in die Fußstapfen des Plotinus, und hat viele von dessen Sätzen. Da er sich aber in weitläuftiger Bearbeitung über dieselben verbreitet, und der Tiefe des Plotinus mit sei-

ner Auslegung zu Hülfe kommt, so hat er sein eignes Verdienst. Ich halte allein dieser beiden Schriften der Betrachtung werth. Denn warum wollte einer die andern studieren und die bei Seite lassen, von welchen jene ihren Stoff zum Schreiben hergenommen haben; indem sie gar nichts von dem ihrigen hinzusetzten; von Resultaten zu schweigen, aber nicht einmal eine neue Schlußfolge beibrachten; die auf nichts als auf die Sammlung aus mehreren und auf die Auswahl des Bessern bedacht waren. Zwar habe ich selber auf andere Art dasselbe gethan, da ich dem Gentilianus in dem widersprach, was er über den platonischen Begriff der Gerechtigkeit geäussert hatte, und die Abhandlung des Plotinus über die Ideen kritisch würdigte. So hatte mein und jener gemeinsamer Freund der Tyrier Basileus (Porphyrius), der selbst eifrigst dem Plotinus nachstrebte, dessen Ansicht von den Ideen der meinigen vorgezogen und versuchte durch eine eigne Schrift diesen Vorzug darzuthun. Er scheint mir aber dieß nicht eben zum besten und mit aller Schärfe bewerkstelligt zu haben. In dieser Schrift hatte ich viele Meinungen der erwähnten Männer in Anregung gebracht und beurtheilt, wie auch in dem Briefe an den Amelius, der zur Größe eines Buches erwuchs, und in welchem ich ihm auf das, was er mir von Rom aus gesandt, Antwort gab. Amelius selbst betitelte dieß Werk: „Über die Methode der plotinischen Philosophie"; ich begnügte mich mit der allgemeinen Überschrift, „Brief an den Amelius."

Sechszehntes Kapitel.

In diesen angeführten Stellen sagt Longinus deutlich, daß unter allen Philosophen seiner Zeit sich durch die Menge der aufgestellten Lehrsätze Plotinus und Amelius ganz vorzüglich auszeichneten, und daß sie vorzugsweise eine eigne Art der philosophischen Betrachtung oder Beschauung besässen. Auch habe Plotinus nicht seine Lehrsätze vom Numenius entlehnt und dieselben vorgezogen, sondern er habe sich an die Sätze der Pythagoräer gehalten, und die Schriften des Numenius, des Kronius, des Thrasyllus und des Moderatus kämen an Scharfsinn bei weitem denen des Plotinus über die gleichen Gegenstände nicht gleich. Wenn Longinus von dem Amelius sagt, er sey in die Fußstapfen des Plotinus getreten, nur daß er in Ausführung und Erklärung ausserordentlich weitläuftig gewesen, so giebt er ihm dadurch ein dem plotinischen gerade entgegengesetztes Streben Schuld. Er erwähnt dann auch meiner, der damals eben im Anfange der Bekanntschaft mit Plotinus stand und sagt von mir: Auch unser und jener gemeinschaftlicher Freund, der Tyrier Basileus hat manches sorgfältig nach Art des Plotinus geschrieben. Hieraus geht hervor, daß er wohl bemerkt, wie ich mich vor jener unphilosophischen Weitläuftigkeit des Amelius gehütet und im Geiste des Plotinus geschrieben habe. Das möge nun von diesem ausgezeichneten Kritiker und seinen Aeusserungen über den Plotinus genügen. Wäre es mir dem Porphyrius damals, als er mich bat zu ihm zu kommen, möglich gewesen, sein Verlangen zu erfüllen, so würde er das nicht geschrie-

ben haben, was er ohne deutliche und klare Kenntniß des plotinischen Systemes zu schreiben unternahm. Aber was rede ich da, wie Hesiod sagt, von Fels und Baum! Wenn man die von Weisen ausgesprochenen Zeugnisse aufsucht, wer ist weiser als Gott, der Gott, der in Wahrheit von sich sagte: Ich kenne die Zahl des Sandes und das Maaß des Meeres, den Stummen verstehe ich und den Nichtredenden höre ich. Amelius fragte den Apollo, wohin die Seele des Plotinus gegangen sey. Nun höre, was der Gott, der von Sokrates gesagt hat, Sokrates ist der Weiseste der Menschen, was und wie Großes derselbe von Plotinus geäussert.

Siebzehntes Kapitel.

Tönend beginn ich den Sang des unvergänglichen Liedes
Über den milden Freund in süß erklingenden Weisen
Mit der Gitarre Laut, geregt vom goldenen Plektron.
Her auch ruf' ich des Musenchors einklingende Stimme,
Die in harmonischer Kraft aufjauchzendes Tönen ergießen.
Wie sie um Aeakos Sohn vormals im Chore gesungen
Den homerischen Sang in göttlicher hoher Begeisterung —
Auf dann tönet mit mir vereint ihr heiligen Musen
Mit einstimmenden Klang die schönsten aller Gesänge
Unter euch sing' ich dann selbst der reichgelockete Phöbus.
Göttlicher, Mensch vorher, der nun des höheren Dämons
Göttlicherm Loose sich naht, befreit der engenden Fesseln

Menschlicher Noth, und dem trüben verwirrenden To-
ben der Glieder
Starker, schwimme du nun zum wildumwogten Ge-
stade
Eiliger Kraft, fernab vom ungeweiheten Volke
Folge beharrend dem schlängelnden Pfad der gereinigten
Seele
Wo dich umleuchtet der Schimmer des Gott's, wo das
heilige Recht ist
Von der Befleckung fern am heiligen Orte der Weihe.
Vormals schon da du oft aufsprangst aus bitterer Welle,
Da dich das blutige Leben umwogt mit eckelnden
Wirbeln;
In der Mitte der Fluth umrauscht von dunkelen
Toben —
Da schon leuchtete dir oftmals von den seligen Göttern
Nahe das Ziel und wollte der Geist auf irrigem Weg dir
Seitwärts wanken, sofort auf die Kreise richtigen Weges,
Auf den himmlischen Pfad erhoben Kräfte verleihend
Die Unsterblichen dich und gaben in dunkeler Finstre
Häufig den leuchtenden Strahl des Lichts den Augen
zu schauen,
Aber durchaus nicht umfieng dir der süße Schlummer
die Augen.
Sondern die lastende Decke des Nebels wurde vom
Auglied
Dir entnommen und du, bewegt in Wirbeln, erblicktest
Viel und erfreuliches dann mit eignen Augen was
schwerlich
Irgend einer ersieht der weisheitforschenden Menschen.
Nun da die Hülle gelöst, und du der göttlichen Seele

Zeichen verlassend dich auf zu der Götter Vereinigung
hubest,
Wo die erquickenden Lüfte wehn, wo Lieb und Ver-
langen
Süsses Verlangen lebt wo reinste Lust, uns erfüllt
stets
Von Ambrosia rinnen, der göttlichen Gabe, die Bäche;
Wo auch die lieblichen Fesseln der Liebesgötter sich
finden —
Süße der Lufthauch ist und unbeweget der Äther.
Wo des erhabenen Zeus hochherrlich Geschlechte sich
findet —
Minos und Rhadamant die Brüder, wo der gerechte
Aeakos lebt, mit ihm die heilige Macht des Plato;
Wo der schöne Pythagoras weilt und welche dann
immer
Bilden den herrlichen Kreis unsterblicher Liebe, er-
langend
Gleiches Geschlecht und Loos mit den überseligen
Dämonen,
Denen das Herz sich immer in blühender Freude
ergötzet —
Jetzo mit ihnen gehst du, nachdem du viele der
Kämpfe
Durchgeduldet und rein das feindliche Leben geordnet,
Zu den geweihten Dämonen, die reinster Seele sich
freuen.
Hemmt anjetzt den Gesang und des Chors umrollenden
Kreislauf,
Um Plotinus ihr Musen den hocherfreuenden. Solches
Tönte die goldne Gitarre dem wohlvollendeten Weisen.

Achtzehntes Kapitel.

Hierin wird nun vom Plotinus gesagt, daß er gut und mild und ausnehmend sanft gewesen sey, was wir denn aus eigner Erfahrung bezeugen können. Weiter wird von ihm gerühmt, daß er ein wacher thätiger Mensch gewesen sey, von reiner Seele, immer aufeilend zu dem Göttlichen, das er von ganzer Seele liebte und daß er alles anwandte, um aufzukommen aus der bitteren Welle und zu entgehen dem blutigen Leben hier unten. So sey dem göttlichen Manne, welcher sich oft in innerer Anschauung zu dem ersten über alles Irdische erhabenen Gotte, auf dem von Plato im Gastmahle vorgeschriebenen Wegen aufhob, jener selbst erschienen, der keine Gestalt und keine Idee hat, und der über alle Intelligenz und alles Intelligible hinaus ist. Diesem Gotte habe auch ich Porphyrius mich einmahl genahet und bin mit ihm vereiniget worden, da ich acht und sechszig Jahre alt war. So erschien dem Plotinus das nahe Ziel. Denn Zweck und Ziel war ihm die Näherung und Vereinigung mit dem über alles erhabenen Gotte. Dieß Ziel erreichte er während meines Aufenthaltes bei ihm viermal; nicht durch Kraftanstrengung, sondern durch eine keiner Beschreibung fähige Wirksamkeit. Weiter sagen die Verse, daß die Götter ihn oftmals, wenn er auf irrigem Wege war, zurechte wiesen, indem sie ihm häufiges Strahlenlicht zusandten, so daß er in ihrer Aufsicht, und in der von ihnen kommenden Beschauung seine Schriften niederschrieb. In wachem Zustande ferner und äusserlich soll er dem Orakel zu Folge Vieles und Erfreuliches mit seinen Augen gesehen haben, was nicht leicht

einer von denen sähe, welche sich der Philosophie befleissigen. Denn die Anschauung des einen Menschen kann allerdings trefflicher seyn als die der andern Menschen überhaupt, gegen die göttliche Erkenntniß gehalten aber kann diese menschliche Anschauung zwar immer schön seyn, aber doch kann sie nicht in die Tiefe dringen, welche die Götter erreichen. Bis hieher hat nun der Orakelspruch offenbaret, was Plotinus wirkte und was er erreichte, so lange er noch mit dem Leibe umgeben war. Nach seiner Erlösung vom Leibe aber sey er in die göttliche Versammlung gekommen, wo Liebe, süsses Verlangen, Freude und Gottvereinigte Liebe herrsche. Dort hätten auch ihren Ort die Richter der Seelen, die Söhne Gottes, Minos, Rhadamanth und Aeakus. Zu diesen sey Plotinus gekommen, nicht als ob er von ihnen gerichtet werden sollte, sondern um mit ihnen, wie die andern besten Götter auch, sich zu unterhalten. Dort seyen auch Plato, Pythagoras und alle, welche den Kreis der unsterblichen Liebe bilden. Dort lebten auch die seligsten Dämonen ein blühendes freudenvollstes Leben, das durch göttliche Gnade immer fortdaure.

Neunzehntes Kapitel.

So weit denn die Lebensgeschichte des Plotinus. Weil er nun die Anordnung und kritische Besorgung seiner Bücher mir übertragen hat, ich ihm dieß auch bei seinen Lebzeiten versprochen habe und den andern Freunden das Wort gegeben, es zu thun; so hielt ich vor allen für gut, die Bücher nicht so zu lassen, wie sie in der Zeit ohne Ordnung herausgegeben waren.

Ich that also, wie der Athener Apollodorus und wie der Peripatetiker Andronikus, von denen der eine des Lustspieldichters Epicharmus Werke in zehn Theile zusammenordnete, der andre aber die Werke des Aristoteles und Theophrastus in eigne Bücher zusammenstellte, indem er immer die zusammengehörigen Abhandlungen in einem Theile verband. So habe denn auch ich die vier und funfzig Bücher des Plotinus in sechs Enneaden vertheilt, glücklicherweise hiedurch die vollkommene Sechszahl und Neunzahl erlangend. Das Verwandte habe ich immer in eine Enneade gesammelt und in der Enneade selbst den leichtern Abhandlungen immer die erste Stelle gegeben. So enthält also die erste Enneade folgende ethische Gegenstände:

1) Über den Begriff des lebendigen Wesens und des Menschen.
2) Von den Tugenden.
3) Von der Dialektik.
4) Von der Seligkeit.
5) Ob das Glück in der Dauer bestehe.
6) Vom Schönen.
7) Vom ersten Guten und den andern Guten.
8) Vom Ursprunge des Übels.
9) Über den vernunftgemäßen Ausgang aus dem Leben.

Diese erste Enneade enthält also, wie schon gesagt, vorzüglich ethische Abhandlungen; die zweite aber begreift das Physische und einiges die kosmischen Verhältnisse Betreffende in folgender Ordnung:

1) Von der Welt.
2) Über die Kreisbewegung.
3) Von der Wirksamkeit und dem Einfluße der Sterne.
4) Von den zwei Materien.
5) Über Kraft und Wirkung.
6) Über Qualität und Gestalt.
7) Von den allgemeinen Mischungsverhältnissen.
8) Warum das Entfernte klein aussieht.
9) Gegen diejenigen, welche einen bösen Demiurg oder Weltschöpfer annehmen und die Welt für böse halten.

Ähnliche Gegenstände und andere, die damit in Beziehung stehen, enthält die dritte Enneade folgendermassen geordnet:

1) Vom Schicksal.
2) Von der Vorsehung. Erstes Buch.
3) Von der Vorsehung. Zweites Buch.
4) Über eines jeglichen eigenen Dämon.
5) Von der Liebe.
6) Von der Eigenschaft des Unkörperlichen, keine Eindrücke anzunehmen.
7) Von Zeit und Ewigkeit.
8) Von der Natur, dem Schauen und dem Einen.
9) Verschiedene Betrachtungen.

Diese drei Enneaden habe ich in ein Ganzes vereiniget.

Zur dritten Enneade ist auch die Abhandlung über eines jeden eigenen Dämon gekommen, weil dieselbe sich ganz im Allgemeinen hält. Es gehört dieser Lehrsatz zu denen, welche von dem Wesen und Herkommen des Menschen überhaupt handeln; so denn auch die Abhandlung über die Liebe. Die Schrift über Ewigkeit und Zeit habe ich wegen desjenigen hier herein genommen, was von der Zeit darin enthalten ist; so wie das über Natur, Schauen und Eines wegen des von der Natur darin gesagten. Die vierte Enneade befaßt nun nach den Büchern über die Welt, die Bücher über die Seele in folgender Ordnung:

1) Über das Wesen der Seele. Erstes Buch.
2) Über das Wesen der Seele. Zweites Buch.
3) Über das Zweifelhafte der Seele. Erstes Buch.
4) Über das Zweifelhafte der Seele. Zweites Buch.
5) Über das Zweifelhafte der Seele. Drittes Buch, oder vom Gesichte.
6) Von der Empfindung und dem Gedächtnisse.
7) Von der Unsterblichkeit der Seele.
8) Vom Niedersteigen der Seele in den Körper.
9) Ob alle Seelen eine sind.

Der Gegenstand der vierten Enneade ist also die Seele. Die fünfte beschäftiget sich mit der Intelligenz. Jedes einzelne Buch derselben enthält aber noch etwas über das über die Intelligenz erhabene, über die Intelligenz in der Seele und über die Ideen. Die Bücher sind folgende:

1) Über die drei Ursubstanzen.

2) Über Entstehung und Ordnung dessen, was nach dem Ersten ist.

3) Von den erkennenden Substanzen und dem, was über sie hinaus ist.

4) Wie das, was nach dem Ersten ist vom Ersten ausgieng und über das Eine.

5) Daß das Intelligible nicht ausser der Intelligenz sey und vom Guten.

6) Warum das, was über das Seyende hinaus ist, keine intellektuelle Erkenntniß hat und was das intellektuell Erkennende im ersten, was dasselbe im zweiten Grade sey.

7) Ob auch Ideen des Einzelnen existiren.

8) Von der intelligiblen Schönheit.

9) Von der Intelligenz, den Ideen und dem Seyenden.

Die vierte und fünfte Enneade bilden nun wieder ein Ganzes. Die sechste aber bildet eines für sich; so daß alle Schriften des Plotinus in drei große Abtheilungen zerfallen, davon die erste drei, die andre zwei, die dritte nur eine Enneade hat. Folgendes ist aber der Inhalt dieser sechsten Enneade:

1) Von den Arten des Seyenden. Erstes Buch.

2) Von den Arten des Seyenden. Zweites Buch.

3) Von den Arten des Seyenden. Drittes Buch.

4) Daß das Eine und dasselbe überall auch zugleich das Ganze sey. Erstes Buch.

5) Über denselben Gegenstand. Zweites Buch.

6) Von den Zahlen.

7) Wie eine Menge von Ideen bestehe und vom Guten.

8) Vom freien Willen und dem Willen des Einen.

9) Vom Guten und Einen.

So habe ich diese vier und funfzig Bücher in sechs Enneaden vertheilt. Auch habe ich zu einigen derselben, ohne bestimmte Ordnung, Erklärungen beigefügt, auf die dringende Bitte der Freunde, besonders das zu schreiben, worüber sie selbst Gewißheit und Klarheit zu erlangen wünschten. Auch habe ich alle Kapitel, die in der Abhandlung über das Schöne ausgenommen, weil ich da in Unwissenheit war, so gestellt, wie sie der Zeit nach herausgegeben wurden. Auch Inhaltsangaben, nach der Zahl der Kapitel habe ich dazu gesetzt. Nun will ich versuchen, die einzelnen Bücher mit Interpunktionen zu versehen, was etwa im Styl gefehlt ist zu verbessern; und was sonst noch Hülfe bedürfen wird, das wird das Werk selbst zeigen. —

Ende des Lebens des Plotinus von Porphyrius.

Erste Enneade.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Lust und Schmerz, Furcht und Muth, Begierde und Abscheu und Wehegefühl — wem gehören sie an? Der Seele allein für sich, oder der Seele, insofern sie sich des Körpers bedienet, oder einem dritten, welches aus beiden zusammengesetzt ist. Selbst dieß dritte kann in doppelten Sinne genommen werden. Denn entweder ist es die Mischung beider oder ein anderes, welches aus dieser Mischung entsteht. Zugleich ist zu betrachten, was aus diesen eben einzeln aufgezählten Gefühlen als Seyn, Handlung und Vorstellung hervorgeht, sodann auch die Verstandesthätigkeit und die aus derselben hervorgehende Vorstellung. Es ist zu fragen, ob diese Gefühle und die eben erwähnte Verstandesthätigkeit mit ihrer Vorstellung aus derselben Quelle fließen, oder diese daher, jene anders woher. Auch über das Wesen der reingeistigen Thätigkeit sind Betrachtungen anzustellen, und wem sie angehöre. Ja sogar über das Vermögen ist nachzudenken, welches jetzt eben diese Dinge betrachtet, und Untersuchung und Forschung über sie anstellt; was dieß eigentlich für ein Vermögen sey. Zuerst aber wird die Frage gestellt werden müssen, wem das Vermögen, sinnliche Eindrücke aufzufassen, angehöre. Denn davon muß

billig angefangen werden. Denn die genannten Gefühle sind entweder sinnliche Empfindungen, oder sie sind wenigstens nicht ohne das Vermögen der Auffassung sinnlicher Eindrücke.

Zweites Kapitel.

Zuerst ist nun die Seele vorzunehmen und zu fragen, ob ein Unterschied statt finde zwischen der Seele an sich und dieser oder jener Seele. Denn findet einer statt, so ist die Seele im zweiten Sinne genommen, etwas zusammengesetztes. Und dann wäre es nicht ungereimt zu sagen, daß die Seele die Begriffe aufnehme, und daß die Eindrücke von aussen ihr angehören, wenn die Vernunft es so zugiebt, und überhaupt alle bessern und schlechtern Beschaffenheiten und Zustände. Wenn aber jene beiden Begriffe einerlei sind, so würde die Seele selbst ein Begriff seyn, welcher von allen diesen Einwirkungen, keine aufnähme, welche die Seele vielmehr selbst auf ein anderes übte, ihre eigne angeborne Wirksamkeit aber in sich habend, welcherlei ihr nun die Vernunft gerade zutheilt. In diesem Falle ist ihr auch die Unsterblichkeit beizulegen, indem das Unsterbliche und Unvergängliche auch unzugänglich seyn muß für äussere Eindrücke, dem anderen von sich selbst etwas mittheilend, von dem anderen aber nichts erhaltend, das ausgenommen, was es von dem empfängt, das vor ihm ist, indem es ja von dem Höheren nicht abgeschnitten ist. Was sollte dieses Unvergängliche nun fürchten, da es den Eindrücken alles Äeusserlichen unzugänglich ist? Jenes fürchte es, das Eindruck auf es machen kann. Demnach wird es auch nicht muthig

seyn; denn Muth ist nur da, wo das zu Fürchtende nicht nahe ist. Die Begierden aber, welche durch den Körper erfüllt werden, wenn nämlich der Körper geleeret oder erfüllet ist, gehören nicht der Seele, sondern jenem an, welches geleeret oder gefüllet wird. Wie kann die Seele nach Vermischung streben, da ja alles Wesenhafte ungemischt ist? Wie nach der Einführung eines andern in sich? In diesem Falle würde sie ja dahin eilen, zu seyn, was sie nicht ist. Auch die schmerzlichen Empfindungen sind ferne von ihr. Wie oder worüber könnte sie betrübet werden? Das in seinem Wesen einfache ist ja selbstgenügsam, insoferne es in seinem Wesen bleibet. Wird sie sich freuen, wenn etwas zu ihr hinzukömmt? Über nichts, sogar dann nicht, wenn das Gute zu ihr hinzukäme. Denn was sie ist, ist sie immer. Sie wird es nicht einmal gewahr werden. Bei ihr ist weder Verstandesthätigkeit noch Vorstellung. Denn die Wahrnehmung ist die Aufnahme eines Begriffes oder eines Körpers, der keiner Eindrücke fähig ist. Verstandesthätigkeit und Vorstellung aber beziehen sich auf die Wahrnehmung. Noch ist die reingeistige Thätigkeit zu betrachten, ob wir diese der Seele überlassen können? Auch ob die reine Lust ihr, welche allein in sich ist, zukommt. —

Drittes Kapitel.

Da nun aber die Seele in einem gewissen Verhältnisse mit dem Körper ist, so muß sie entweder demselben vorstehen oder geradezu in denselben gesetzt werden, so daß aus ihr und dem Körper das ganze Lebendige be-

stünde. Gebraucht die Seele nun den Körper als ein Werkzeug, so wird sie nicht nöthig haben, die Eindrücke, die auf den Körper geschehen, aufzunehmen, so wenig als die Künstler die Eindrücke, welche ihre Werkzeuge empfinden. Aber der Wahrnehmung wird sie wohl nöthig haben. Denn allerdings muß die Seele insofern sich eines Werkzeuges bedienen, als sie die Eindrücke von aussenher durch die Wahrnehmung auffaßt. So ist, sich der Augen bedienen, sehen. Dann erfährt aber die Seele auch alle Verletzungen, welche das Sehen betreffen und eben so alles Leid und alle Schmerzen und überhaupt alles, was immer den Körper betrifft; gleicherweise die Begierden, dadurch, daß sie den Dienst des Werkzeugs suchet. Aber wie sollen die sinnlichen Eindrücke von dem Körper in die Seele kommen. Denn ein Körper kann wohl von dem ihm angehörigen einem andern Körper etwas mittheilen, aber der Körper der Seele — wie das? Das käme so heraus, als ob zu der Zeit, da der eine Eindrücke empfinge, auch die andere sie erhielte. Denn nach den bisherigen Untersuchungen sind beide das eine als das Benützende, das andre als das Benützte getrennt. Wer also die Seele zum Benützenden macht, trennt beide. Aber ehe er sie nun durch die Philosophie trennte, wie verhielt sich die Seele? War sie etwa mit dem Körper vermischt. Und wenn sie vermischt war, war dieß eine gegenseitig sich durchdringende Mischung oder durchdrang die Seele bildend den Körper, oder als ein nicht getrennter Begriff, oder als ein den Körper berührender Begriff, so daß die Seele der Steuermann des Körpers wäre. Oder verhielt

sie

sie sich theils so zu ihm, theils anders? ich meine, theils als getrennt, insoferne sie den Körper benutzet, theils als gemischt insofern sie mit dem Benützten auf gleicher Stufe steht; so daß die Philosophie auch dieß Benützte zu dem Benützenden zurückführte und das Benützende von dem Benützten wegführte, den Fall ausgenommen, da die höchste Nothwendigkeit diese Benützung geböte, so daß in diesem Falle doch nie eine fortdauernde Verbindung zwischen Benützten und Benützenden einträte.

Viertes Kapitel.

Setzen wir nun, die Seele sey mit dem Körper vermischt, so wird daraus folgen, daß das Schlechtere das Bessere werde, der Körper nämlich. Das Schlechtere wäre hernach die Seele, das Bessere der Körper, dadurch daß er Leben empfienge, das Schlechtere die Seele, weil sie den Tod aufnehmen müßte und die Vernunft verlöre. Was aber auf irgend eine Weise des Lebens beraubet wird, wie kann es als einen Ersatz die Empfindung nehmen? Andrerseits, wenn der Körper das Leben empfängt, so wird er zugleich die Empfindung und die Eindrücke erhalten, die aus der Empfindung hervorgehen. Nach diesen wird er sich sehnen. Wornach er sich sehnt, das wird er auch geniessen und wird den Verlust desselben fürchten. Denn er wird wohl bisweilen auch dieß ihm Angenehme nicht erlangen und so das Unglück, das er fürchtete, leiden. Weiter ist über die Art der Mischung zu fragen, ob sie nicht etwa gar unmöglich sey, wie wenn man etwa von der Vermischung der weissen Farbe mit einer Linie, von der Vermischung ganz entgegengesetz-

ter Dinge spräche. Was wir vorher vom Durchdringen sagten, so macht dasselbe das Durchdringende nicht gleicher Eindrücke mit dem Durchdrungenen empfänglich; sondern dieß Durchdringende kann wohl ohne alle Eindrücke gedacht werden und seyn. Gar wohl möglich ist es, daß die den Körper durchdringende Seele keinen von den Eindrücken des Körpers leide; wie denn bei dem Lichte derselbe Fall eintritt. Darauf ist vorzüglich zu achten, daß, wenn die Seele wie das Licht den ganzen Körper durchdringt, sie deshalb nicht, weil sie ihn durchdringt, auch den Eindrücken des Körpers ausgesetzt sey. Soll aber etwa die Seele im Körper, wie die Gestalt in der Materie seyn? Vorerst aber wird hier zu bedenken seyn, daß die Seele als eigne Wesenheit als gesonderte Gestalt existiren müsse und mehr als ein Benützendes zu betrachten sey, dessen vorhin erwähnt worden ist. Oder sollte sie gedacht werden, wie beim Beile der Fall ist, da die Gestalt am Stahle und der Stahl als Stoff selber, beide zusammen, das Beil ausmachen? welches der sogestaltete Stahl durch die Gestalt bewirket. Geben wir lieber dem Körper die Fähigkeit gemeinschaftliche Eindrücke aufzunehmen, diesem natürlichen Körper nemlich, der mit Organen begabt ist und aus eigner Kraft das Leben hat. Denn es ist ungereimt, sagt Plato, zu sagen, daß die Seele sinne, begehre, leide. Solches thut vielmehr das aus Seele und Körper zusammengesetzte Lebendige.

Fünftes Kapitel.

So ist nun der Name dieses Lebendigen, welches

eben erwähnt worden ist, entweder diesem Körper, wie er ist, oder dem mit der Seele vereinigten Körper oder einem andern dritten Etwas zu geben, welches aus beiden entsteht. Wie sich aber die Sache dann verhalte, ob man die Seele eindruckslos bewahren müsse, indem sie selber für andre die Ursache solchen Eindrucks würde, oder ob sie selber den Eindruck unterhalte, sodann ob, wenn sie einen Eindruck erhält, sie denselben erhält wie der Körper, oder bloß einen ähnlichen, so daß dann das Lebendige auf andre Weise begehrte, anders auch das Begehrungsvermögen wirkte und Eindruck litte. Dieser Körper nun ist späterhin zu betrachten. Wie aber das aus beiden Vereinigte könne betrübet werden, ist eine andre Frage. Ist etwa der Körper so beschaffen, daß der Eindruck von ihm bis zur Empfindung gelangt und diese Empfindung dann in die Seele ausgehet? Hiebei bleibt aber die Entstehung der Empfindung unerklärt. Wenn aber die Betrübniß von einer Meinung oder einem Urtheil ihren Anfang nimmt, daß etwas Böses da sey, für sich oder das ihr Angehörige, wenn von daher eine schmerzliche Veränderung im Körper vorgehet und durch das ganze lebende Wesen hindurch. — Aber noch ist hiebei nicht ausgemacht, ob diese Meinung der Seele oder dem aus Körper und Seele vereinigten Dritten angehöre. Sodann hat die Meinung von einem gegenwärtigen Bösen nicht immer einen schmerzlichen Eindruck zur Folge. Denn es ist möglich, daß die Meinung da ist, und der Schmerz ganz und gar nicht; so auch das Zorngefühl nicht, wenn auch die Vorstellung von Vernachläßigtwerden da ist, so kann

auch immer die Meinung vom Guten da seyn, ohne daß deshalb die Sehnsucht aufgeregt würde. Wie sind nun alle diese Dinge beiden, Seele und Körper gemeinschaftlich. Etwa deshalb, weil doch die Begierde zum Begehrungsvermögen gehört, der Zorn zum Zornvermögen und jegliche Bewegung zu dem osterwähnten Vermögen der Sehnsucht? Aber auch so werden sie noch nicht gemeinschaftlich seyn, sondern entweder dem Körper oder der Seele allein angehören, weil ja Blut und Galle sieden muß, und der so oder so beschaffne Körper die Sehnsucht erwecken, wie bei der sinnlichen Liebe. Die Sehnsucht nach dem Guten aber ist kein beiden gemeinschaftlicher Eindruck, sondern sie bleibe wie das andre der Seele. Denn die Vernunft bestimmt, daß nicht alle Eindrücke dem vereinigten gemeinsamen Dritten angehören sollen. Aber wenn zum Beispiel der Mensch nach sinnlichen Liebegenuß sich sehnet, so wird der Mensch der Begehrende seyn. Wird aber andrerseits nicht auch das Begehrungsvermögen begehren? — Aber wie? — fängt etwa der Mensch mit der Begierde an und das Begehrungsvermögen folget nach? Aber wie hat denn der Mensch überhaupt begehret, wenn das Begehrungsvermögen nicht erregt war. Fängt also das Begehrungsvermögen an? Aber wenn der Körper nicht vorher dazu eingerichtet worden ist, wo soll es anfangen? —

Sechstes Kapitel.

Vielleicht aber ist es besser, im Allgemeinen zu sagen: die Kräfte gäben durch ihr Daseyn denen, die sie besäßen, das Vermögen zu handeln, indem diese sie

habenden durch diese Kräfte wirkten, die Kräfte selber aber unbeweget blieben. Verhält es sich aber so, daß das Lebendige die Eindrücke erhält, so muß die Ursache des Lebens, die beiden sich mittheilet, für die Eindrücke unempfänglich seyn, da Leiden und Wirken, dem, der sie hat, angehören. Ists aber so, so wird das Leben überhaupt nicht der Seele, sondern dem Vereinigten angehören. Das Leben dieses Vereinigten wird aber dann nicht das Leben der Seele seyn. Und nicht das Empfindungsvermögen wird empfinden, sondern das, welches dieses Vermögen besitzt. Wenn aber die Empfindung, welche durch die Bewegung des Körpers existiret, in der Seele endiget, warum soll in diesem Falle die Seele nicht empfinden? Wenn das Empfindungsvermögen da ist, wird sie dadurch empfinden, daß es da ist. Und was wird sie empfinden? Das Vereinigte? Aber wenn dieß Vermögen nicht durch den Körper aufgereget wird, wie soll dieß Vereinigte empfinden? Eben so wenig aber wird diese Einseitigkeit vermieden werden, wenn man die Seele und das Seelenvermögen nicht mitrechnet. Es wird dann auch immer nur das Eine, nicht das Vereinigte empfunden werden.

Siebentes Kapitel.

Gesetzt aber, dieß Vereinigte gehöre dadurch, daß die Seele mit und bei ihm ist, der Seele an — nicht als ob wir behaupteten, sie selbst, wie sie ihrem Wesen nach ist, gebe sich ganz an das Vereinigte, oder überhaupt an ein anderes, sondern sie machet aus diesen Körper und aus einem gewissen lichtähnlichen Wesen,

welches von ihr gegeben wird, die Natur des Lebendigen zu etwas anderem, welchem dann das Empfinden und alle andre Eindrücke, welche das Lebendige erhält, zugeschrieben werden. Aber wie empfinden wir? Etwa dadurch, daß wir uns von dem Lebendigen nicht entfernen, wenn auch in Betracht des aus Vielen bestehenden ganzen Wesens des Menschen etwas anderes kostbareres für uns da ist. Das Empfindungsvermögen der Seele soll sich aber nicht auf die sinnlichen Gegenstände beziehen, sie soll vielmehr bloß die Typen auffassen, welche durch die Empfindung dem Lebendigen eingebildet werden. Denn dieß sind geistige Gestalten, so daß die äussere Empfindung nur ein Bild dieser geistigen Gestalten ist. Denn jenes geistige Empfindungsvermögen ist seinem Wesen nach wahrer, da es ein eindruckloses Anschauen von bloßen Gestalten ist. Von diesen Gestalten aber, von welchen die Seele allein die Herrschaft über das Lebendige empfängt, kommen die Verstandesthätigkeit, die Vorstellungen und die reingeistigen Thätigkeiten, aus welchen unser eigenstes Wesen besteht. Die Gestalten, welche diesen vorangehen, sind die unsrigen, darauf folgen in der Reihe wir, indem wir über das Lebendige gestellt sind. Demohngeachtet kann man das Ganze das Lebendige nennen; das Gemischte ist das Niedere, das nach der Auflösung der Mischung bleibende wäre der wahre Mensch. Jenes andere Löwenartige und Manchfaltige gehört überhaupt dem Thierischen an. Da aber der Mensch ein Gefährte der geistigen Seele ist, so denken wir, wenn wir denken deshalb, weil die Gedanken die Wirkungen der Seele sind.

Achtes Kapitel.

Wie verhalten wir uns aber zum Geiste? Unter Geist verstehe ich hier nicht die gewisse Beschaffenheit, welche die Seele vom Geist empfängt, sondern den Urgeist selber. Oder haben wir auch diesen, der über uns ist? Haben wir ihn als einen gemeinschaftlichen oder als einen eigenthümlichen? oder zugleich als einen allen gemeinschaftlichen und als einen eigenthümlichen? Als einen gemeinschaftlichen nämlich, insofern er untheilig und eins ist und allenthalben derselbe; als einen eigenthümlichen aber, weil jeglicher ihn ganz in der obern Seele hat. So haben wir auch die Gestalten gedoppelt; einmal in der Seele entwickelt gleichsam und auseinander geleget, sodann im Geiste alle Gestalten zugleich auf einmal bei einander. — Aber wie haben wir den Gott? Etwa als einen auf der geistigen Natur und dem Wesen des Seyenden getragenen, wir aber wären, wie Plato sagt, das dritte von dem Ungetheilten an, welches von obenher ist und vor dem um die Körper vertheilten, dessen Vertheiltseyn um die Körper man so verstehen muß, daß es sich selber den Größen des Körpers mittheilet, insoferne jegliches ein Lebendiges ist, als seinem Ganzen diese eine Wesenheit vorsteht. Oder schiene dieß bloß an den Körpern zu seyn, weil es in sie hineinleuchtet und sie zu Lebendigen macht, nicht so, daß diese Lebendigen aus ihm selbst und dem Körper bestünden, sondern es selbst bleibet in sich und giebt nur Schattenbilder von sich, so wie etwa dasselbe Gesicht von vielen Spiegeln zurückgestrahlet wird. Dieser Schattenbilder erstes aber ist die Empfindung, welche in dem aus

Seel' und Leib vereinigten Dritten entstehet. Von dieser Empfindung kommt dann wieder jede andre Gestalt der Seele, immer eine von der andern, und diese fortdauernde Erzeugung der Gestalten endiget zuletzt bei dem Erzeugenden und Vermehrenden überhaupt, bei dem das andre Machenden und Vollendenden, über die machende Kraft selbst hinaus, da diese nach dem Vollendeten hingewendet ist.

Neuntes Kapitel.

So wird uns also die Natur jener Seele entfernt von der Ursache des Bösen seyn, so viel dessen der Mensch thut und leidet. Denn dasselbe ist in dem vereinigten Lebendigen, nach der obigen Bestimmung dieses Begriffes. Aber wie soll nun die Vorstellung und Verstandesthätigkeit der Seele unsündig seyn? Denn die Vorstellung ist zuweilen täuschend und ihr folgend wird viel Böses gethan. Oder geschieht dieses Böse nur dann, wenn wir vom Schlechteren bezwungen sind? Denn oftmals geben wir den Begierden oder dem Zorne nach, oder hängen an einem schlechten Schattenbilde. Und die Thätigkeit des Verstandes, die sich mit dem Falschen beschäftiget, welches die Phantasie ist, erwartet die Beurtheilung des Denkvermögens nicht, sondern wir handeln dem Schlechteren gehorchend, wie es auch der sinnlichen Empfindung widerfährt, ehe das Denkvermögen ihr vorurtheilet, daß sie falsches sehe, durch die Seel' und Leib gemeinschaftliche Empfindung. Kommt' der Geist damit in Berührung oder bleibet er unsündig, weil er nicht damit in Berührung kommt? Oder soll man sagen, wir kämen mit dem im Geiste

befindlichen geistig zu Erkennenden in Berührung, oder wir kämen nicht, sondern mit dem in uns Befindlichen? Denn möglich ist es, etwas zu haben, ohne es gerade in jedem Augenblicke zum Gebrauch bei der Hand zu haben. Das Gemeinschaftliche und Eigenthümliche haben wir dadurch unterschieden, daß das eine körperlich ist und ohne den Körper nicht seyn kann; was aber zu seiner Thätigkeit des Körpers nicht bedarf, das ist der Seele eigenthümlich. Der Verstand aber beurtheilet die von der Empfindung ausgehenden Typen und siehet schon Gestalten, und diese der wahren Seele vorzugsweise eigne Verstandesthätigkeit siehet diese Typen gleichsam mit der Empfindung. Denn die Wirksamkeit der reingeistigen Thätigkeit ist eben die rechte Verstandesthätigkeit. Oftmals besteht diese Verstandesthätigkeit auch in der Vergleichung des Äussern mit dem, was innen ist und in der verbindenden Gemeinschaft des Äussern und Innern. Demohngeachtet aber wird die Seele bei sich selber, in sich selber, unbeweget ruhig seyn. Die Veränderungen aber und die Unruhe in uns kommen von den Verbindungen des Leibes und der Seele und von des Gemeinschaftlichen Leidenschaften, wie nun nach dem oben gesagten dieß Gemeinschaftliche immer beschaffen seyn möge.

Zehntes Kapitel.

Aber, so sind wir die Seele? — Was sonach wir leiden, leidet auch die Seele und thut, was wir thun? So gehörte uns auch das Gemeinschaftliche an, besonders wenn wir noch nicht gesondert sind; da wir ja auch sagen, wir leiden das, was unser Körper

leidet. Dieſes wir kann auch in doppeltem Sinne genommen werden, wenn entweder das Thier dazugezählet wird, oder das, was in der Reihe über dem Thiere ſteht. Das Thier aber iſt der lebendige Leib. Der wahre Menſch aber iſt ein anderer, rein von allen dieſem, im Beſitze aller der Tugenden, welche in der reingeiſtigen Thätigkeit, welche in der getrennten für ſich beſtehenden Seele gründen, in der Seele, welche getrennt und auch hier ſchon trennbar iſt. Denn wenn jene ſich gänzlich entfernet, geht auch ihr folgend die von ihr erleuchtete hinweg. Die Tugenden aber, welche nicht durch Nachdenken, ſondern durch Gewöhnung und Übungen erlangt werden, gehören dem Gemeinſchaftlichen an. Demſelben gehören auch die ſündigen Triebe, als Neid, Zorn und Zagheit. Wem aber die guten freundlichen Triebe? Gehören etwa einige von dieſen dem Gemeinſchaftlichen, andere dem innern Menſchen an?

Eilftes Kapitel.

So lange wir Kinder ſind, wirken die Kräfte des Zuſammengeſetzten; auf daſſelbe aber glänzt einiges wenige von dem Höheren nieder. Wenn die andern Kräfte aber in Betreff unſrer auch unthätig ſind, wirken ſie dafür nach oben. Auf uns wirken ſie, wenn ſie zum Mittleren gelangen. Sind wir dann aber nicht auch das, was vor dieſem Mittleren iſt? Merken müſſen wir es denn doch, wenn wir etwas haben; ob wir gleich nicht immer das gebrauchen, was wir haben. Wenn wir nun aber das Mittlere nach dem Obern oder nach dem Entgegengeſetzten richten, oder

es aus seiner Kraft und seinem Wesen heraus zur Thätigkeit bringen? — Und wie haben die Thiere das Lebendige? Wenn in ihnen, wie gesagt wird, sündige Menschenseelen sind, so würden diese als ein Trennbares nicht den Thieren angehören, ja sogar indem sie bei ihnen sind, sind sie nicht bei ihnen. Die Mitempfindung aber hat das Bild der Seele mit dem Körper. Einen solchen Körper, mein' ich, wie er nach dem Bilde der Seele gemacht ist. Wenn aber die menschliche Seele sich nicht in solch ein Thier senkte, so ist ein solches Lebendige durch die Einstrahlung der allgemeinen Seele geworden.

Zwölftes Kapitel.

Wenn aber die Seele sündelos ist, wie verhält es sich mit Lohn und Strafe? Diese Behauptung von der Unsündigkeit der Seele stimmt ganz und gar nicht mit jener andern überein, die da sagt, die Seele sündige, und bessre sich, sie werde gestraft in der Unterwelt und wandre durch die Körper. Einer von diesen Behauptungen kann man nun, wie man will, beitreten. Vielleicht fände aber jemand aus, wie sie nicht mit einander streiten. Denn die Behauptung, welche der Seele Unsündigkeit zuschreibt, setzt ein Eines Einfaches, indem sie annimmt, die Seele für sich und diese oder jene Seele sey ein und dasselbe. Wer ihr hingegen Sündhaftigkeit zuschreibt, verbindet mit der Seele und fügt zu ihr eine andre Gestalt, welche jene Fähigkeit, äussre Eindrücke aufzunehmen und sich durch sie bestimmen zu lassen, hat. Dann wird die Seele selbst ein Zusammengesetztes und Manchfaltiges

und leidet in Betreff dieses Ganzen, welches sie ausmacht und sündiget als Zusammengesetztes. Und dieß Zusammengesetzte wird gestraft, nicht jene einfache Seele. Weshalb Plato sagt: „Wir sehen sie, wie den Meergott Glaukus.“ Wer also, fügt er hinzu, ihr Wesen sehen will, muß das Hinzugesetzte rings wegnehmen, muß auf ihre Philosophie sehen, auf das was sie berühret und womit sie verwandt ist und wodurch sie ist, was sie ist. Ein anderes nun ist das Leben, ein anderes die Kräfte, ein anderes das Gestrafte. Dieser Weggang und diese Sonderung aber betrifft nicht bloß den Körper, sondern alles Hinzugefügte. Dieß Hinzugefügte entstehet aber entweder mit der Entstehung der Seele selbst oder es wird an sie hingefügt oder die andere Gestalt der Seele hat ihre eigene Entstehung. Nun wird aber gefragt, wie diese Entstehung vor sich gehe? Dadurch, daß die Seele niedersteiget und etwas anderes aus ihr wird als das in einer bestimmten Neigung Niedersteigende. Entläßet sie nun im Niedersteigen ihr Bild? und wie kommt es, daß diese Neigung nicht Sünde ist? Denn wenn diese Neigung eine nach Unten gerichtete Erleuchtung ist, so ist sie keine Sünde, so wenig als der Schatten; sondern das, was beleuchtet wird, trägt die Schuld; denn wäre dieß nicht, so könnte die Seele nicht beleuchten. Das Herabsteigen und Neigen gegen den Körper wird aber deshalb von der Seele gesagt, weil der Körper mit ihr lebet, von ihr erleuchtet. Das Bild nur entläßet sie, wenn dasjenige, was dasselbe aufnehmen soll, ihr nicht ganz nahe ist. Dasselbe Bild entläßt sie nicht so als würde sie von ihm

getrennt, sondern weil es in diesem Falle überhaupt nicht mehr ist. Es ist aber nicht mehr, wenn sie ganz nach oben sieht. Das scheint der Dichter bei dem Herakles zu trennen, indem er sein Bild in die Unterwelt, ihn selbst zu den Göttern setzt. Beides behauptet er, sowohl den Aufenthalt in der Unterwelt als das Seyn bei den Göttern. So trennte er also. Wahrscheinlich und einleuchtend würde die Behauptung, wenn man sie so wendete. Um seiner praktischen nach aussen gewendeten Tugend, um seiner Kalokagathie willen wird Herakles des Sitzes bei den Göttern für würdig gehalten. Er ist ein praktischer, kein beschaulicher Mensch. Wäre er das letztere, so wäre er ganz oben. Nun ist er zwar oben, aber doch ist noch ein Theil von ihm unten.

Dreizehntes Kapitel.

Und was hat nun, endlich, über alles in diesem Buche Verhandelte, Betrachtungen angestellt? Wir oder die Seele? Vielleicht wir, aber vermittelst der Seele! Was bedeutet aber dieses „vermittelst der Seele?" Hat der Besitzer der Seele die Betrachtungen angestellt oder die Seele selbst? Wird sie nicht beweget oder muß man ihr eine solche Bewegung beilegen, welche keine Bewegung der Körper ist, sondern die Bewegung des Lebens selbst. Und die reingeistige Thätigkeit gehöret uns insoferne die Seele geistig ist, und die geistige Thätigkeit höher als das Leben und weil der Geist auf uns wirket. Denn derselbige ist ein Theil von uns und wir steigen zu ihm auf. —

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Weil nun aber das Böse hier und um diesen Ort nothwendigerweise webet, die Seele aber das Böse fliehen will, so muß sie von hier weg fliehen. Worin besteht nun diese Flucht: In der Gottähnlichung, sagt Plato. Diese aber? Darin, daß wir mit Einsicht gerecht und heilig werden und ganz in der Tugend leben. Wenn wir nun aber der Tugend ähnlich werden, dann wohl auch dem, der die Tugend hat? Und wem denn? Gott. Dem Gotte also wohl, dem diese Tugend vorzüglich eigen zu seyn scheinet, der Weltseele und ihrem eigensten Führer, der wunderbare Einsicht hat. Denn wahrscheinlich ists, daß wir, die wir uns hier befinden, diesem geähnlichet werden. Zweifelhaft aber möcht' es vorerst scheinen, ob dieser Gott alle Tugenden habe, als ob er etwa besonnen und männlich seyn könne, er, dem nichts furchtbar ist. Denn nichts Äusserliches Hinzukommendes ist ihm angenehm, wornach ihm Begierde entstünde, wenn es nicht da wäre, daß er es haben möchte und nehmen. Ist er aber selbst im Verlangen nach dem Geistigen, in dem auch unsre Seelen sind, so ist offenbar, daß auch uns

von dorther Zierde und Tugenden werden. Sollte er aber diese Tugenden haben, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er die sogenannten bürgerlichen Tugenden habe, als etwa Klugheit in Betreff des Erkenntnißvermögens, Festigkeit, des Willensvermögens, besonnene Mäßigkeit aber als Übereinstimmung und Einklang beider genannter Vermögen, Gerechtigkeit und Maaß aber die eigenthümliche Wirksamkeit beider im Herrschen und Beherrschtwerden. Oder werden wir ihm nicht rücksichtlich der bürgerlichen Tugenden geähnlichet, sondern rücksichtlich größerer die denselben Namen haben? Wenn nun nach andern, also ganz und gar nicht nach den bürgerlichen? Wäre es etwa unvernünftig, ganz und gar nach diesen geähnlichet zu werden? Nennt doch die gewöhnliche Sprache auch diese göttlich. So müßte man also sagen, daß gewissermassen auch nach ihnen Ähnlichung möglich sey; nur geschehe die eigentliche Ähnlichung nach den größeren gleichnamigen Tugenden. Auf jeden Fall kämen also Gott Tugenden zu, wenn auch nicht gerade diese. Giebt nun einer zu, daß diese Ähnlichung, wenn auch gerade nicht in Betreff der erwähnten Tugenden, möglich sey, da wir uns zu diesen Tugenden so, zu andern anders verhalten, so steht doch nichts entgegen, dem, der die Tugend nicht hat, durch Tugenden ähnlich zu werden, wenn diese Ähnlichung, auch nicht durch die bürgerlichen vor sich geht. Wie aber? So! — Wenn etwas durch die Gegenwart der Wärme gewärmet wird, ist es nothwendig, daß auch das gewärmet sey, von dem die Wärme kommt? Oder wenn etwas durch die Gegenwart des Feuers warm ist, ist es nothwendig,

daß auch das Feuer durch eines andern warmen Feuers Gegenwart gewärmt sey. Aber auf das erste könnte einer erwiedern; auch im Feuer sey Wärme, aber eine eigenthümliche natürliche, so daß nach analogischer Schlußfolge die Tugend etwas der Seele zugeführtes wäre, jenem Etwas aber, von welchem sie sie nachahmend hätte, sey sie eingeboren und eigenthümlich. Was aber jene vom Feuer hergenommene Vergleichung betreffe, so sey das Tugendseyn, das Gott habe größer als das gewöhnliche und unseres. Wenn das, dessen die Seele theilhaft wird, dasselbe wäre, wie das, wovon sie es nimmt, so müßte man allerdings so sagen. Nun ist aber jenes ein anderes und dieses ein anderes. Das möchte etwa durch ein Beispiel so zu erläutern seyn. Das Haus, welches wir durch die Sinne in der Wirklichkeit anschauen, ist nicht dasselbe, wie dessen Idee im Geiste, wenn es ihr auch ähnlich ist. Das sinnliche Haus hat Wohlordnung und Zierde. Dort aber im Geiste ist weder Wohlordnung, noch Zier, noch Maaß. Wenn wir nun von dorther Wohlordnung und Zierde und Zusammenstimmung erhalten, und dieß Eigenschaften der Tugend bei uns sind, dort aber das im Geiste weder Zusammenstimmung, noch Zierde, noch Ordnung nöthig hat, so wird dort auch nicht einmal die Tugend nöthig seyn, und demohngeachtet werden wir jenem Geistigen durch die Gegenwart der Tugend geähnlichet werden. So viel, um zu beweisen, daß dort oben keine Tugend zu seyn brauche, weil wir durch die Tugend geähnlichet werden. Aber auch Überredung muß zum Beweise, damit man nicht allein bei der Stärke bleibe.

Zweites Kapitel.

Vorerst nun müssen die Tugenden vorgenommen werden, durch welche wir vorgeben, daß die Ähnlichung möglich sey, damit wir finden, was bei uns die Tugend ist als Nachahmung, was dort als Vorbild, wo sie keine Tugend ist. Wir werden zeigen müssen, daß die Ähnlichung zweifach sey. Die eine nemlich fordert eine vollendete Einstimmung und Gleichheit von dem Geähnlichten, welches in allen seinen Theilen durchaus nach dem Vorbilde geähnlichet wird. Im andern Falle aber ähnlichet sich das zu Ähnlichende nach einem Andern. Dieß Andre aber ist das Erste, was sich nicht nach jenem wendet und ändert, ihm auch nicht ähnlich genannt werden kann. Und hier ist die Ähnlichung auf andere Weise zu nehmen, nicht als ob sie dieselbe Gestalt fordre, sondern eine andere, eben weil hier auf andre Weise geähnlichet wird. Was ist nun aber die Tugend, die ganze und jede einzelne? Es wird deutlicher werden, wenn wir von jeder einzelnen reden. Denn so wird auch jenes Gemeinschaftliche, in dem alle Tugenden zusammenstimmen, leicht klar werden. Jene bürgerlichen Tugenden also, von denen wir eben gesprochen haben, schmücken wirklich und machen besser, begränzen die Begierden und geben ihnen Maaß, wie auch den Leidenschaften, und nehmen durch das Bessere und durch ihr Begränztseyn falsche Meinungen weg, so wie durch ihr Seyn ausser allem Gränzenlosen und Maaßlosen, und sind sich selber begränztes Maaß. So ähnlichen sich die Maaße in der Materie durch die Seele jenem obern Maaße und haben die Spur jenes höhern Besten.

Denn das ganz Maaßlose, die Materie, ist auch durchaus unähnlich. Insofern sie aber Gestalten annimmt, wird sie jenem Gestaltlosen ähnlich. Mehr nimmt aber an jenem Höheren das Theil, was ihm näher steht. Die Seele aber ist ihm näher als der Körper und verwandter und nimmt also mehr Theil, so daß es ungewiß werden kann, da sie Gott zu seyn scheint, ob nicht Gottes Ganze so sey, wie sie.

Solchergestalt werden nun diese geähnlichet.

Drittes Kapitel.

Weil Plato aber noch eine andre Ähnlichung anführt, welche sich auf die höhere Tugend beziehet, so ist von dieser zu reden. Hieraus wird das Wesen der bürgerlichen Tugend und die ihrem Wesen nach höhere Tugend deutlich werden; so wie überhaupt der Satz, daß es noch eine andre Tugend über die bürgerliche hinaus giebt. Plato nun sagt, die Ähnlichung sey die Flucht von hier aus zu Gott, und indem er den Tugenden im Staate nicht den einfachen Namen Tugenden giebt, sondern bürgerliche hinzusetzt, anderswo auch alle Tugenden Reinigungen nennt, so ist offenbar, daß er zweierlei Tugenden annimmt, und die Ähnlichung nicht durch die bürgerlichen allein setzt. Wie sollen wir nun diese Reinigungen heißen, und wie werden wir durch dieß Reinigen geähnlichet? Vielleicht, weil die Seele durch ihre Vermischung mit dem Körper schlecht ist, gleiche Leidenschaft, gleiches Irremeinen mit ihm hat? Wäre sie etwa gut und hätte die Tugend, wenn sie nicht mit dem Körper meinen müßte und allein wirkte, wie sie das als rein-

geistige Thätigkeit und Verstand thut, oder nicht gleiche Leidenschaften hätte, als Besonnenheit, oder nicht die Trennung vom Körper fürchtete, als männlicher Muth. Die Vernunft und der Geist leiteten, das andere widerstrebte nicht, so wäre das die eigenthümliche Vollendung der Seele, ihre Gerechtigkeit. Wenn jemand diesen Zustand der Seele, in welchem die geistige Thätigkeit leidenschaftlos wirkt, Ähnlichung mit Gott nennen wollte, der würde vielleicht nicht fehlen. Denn das Göttliche ist rein, und seine Wirksamkeit ist von der Art, daß das es Nachahmende Verständniß erhält. Was nun weiter? Ist etwa auch jenes Göttliche so beschaffen, oder ist es ganz und gar nicht beschaffen, und gehört die Beschaffenheit bloß der Seele? Denkt die Seele anders als jenes Höhere? Und was dort oben ist, ists anders, als was hier ist, oder ists dort ganz und gar nicht. Ist die geistige Thätigkeit bei Gott und Menschen gleichbedeutend? Keinesweges, sondern jenes Göttliche zuerst, dieses Menschliche von jenem abgeleitet, anders. Denn, so wie das gesprochene Wort ein Nachbild des Wortes in der Seele ist, so ist das Wort in der Seele das Nachbild des Wortes in einem andern. So wie nun das ausgesprochene Wort verglichen mit dem in der Seele getheilet ist, so das Wort in der Seele, verglichen mit jenem höheren, dessen Ausleger es ist. Die Tugend aber gehört der Seele, sie gehört nicht dem Geiste, noch dem, was über den Geist hinaus ist.

Viertes Kapitel.

Nun fragt sich, ob die Reinigung ein und das-

selbe sey mit dieser Tugend? oder ob die Reinigung vorausgeht, die Tugend nachfolgt? und ob die Tugend im Gereinigtwerden oder im Gereinigtseyn besteht? So wäre die sich reinigende Seele unvollkommner als die gereinigte, da diese das Ziel für jene wäre. Das Gereinigtseyn ist ein Weggenommenseyn alles Fremden. Das Gute aber ist etwas andres als bloß dieses. Wenn etwas vor dem Unreinseyn schon gut war, so reicht die Reinigung hin. Reicht aber die Reinigung hin, so wird das Rückbleibende das Gute seyn, nicht aber die Reinigung. So muß nun erforscht werden, was dieß Rückbleibende sey. Denn vielleicht war die rückbleibende Natur das Gute nicht — wie wäre sie sonst im Bösen gewesen? Soll man sie gutartig nennen? oder etwa nicht geeignet genug im Guten zu verharren, im wahrhaft Guten? da sie zu beiden geeignet wäre. Ihr Gutes wäre dann ihre Verbindung mit dem ihr Verwandten, ihr Böses aber mit dem ihr Entgegengesetzten. Die Gereinigte müßte also in Verbindung seyn. Und wenn sie sich gewendet hat, wird sie mit dem ihr Verwandten in Verbindung seyn. Wendet sie sich aber erst nach der Reinigung? oder ist sie schon gewendet gleich nach und mit der Reinigung? Ist dieß nun ihre Tugend oder das, was für sie aus dem Wenden selbst entsteht? Was ist es? Ist es wie Ansehen und Gestalt des Gesehenen, das in die Seele gelegt wird und fortwirket wie das Sehen in Betreff des Gesehenen? Die Seele hatte das Gute also nicht, auch erinnerte sie sich nicht daran; oder sie hatte es ohne Wirksamkeit, dunkel liegend und ruhend. Damit es aber beleuchtet werde und sie

erkenne, was in ihr ist, muß sie es vor den Beleuchtenden bringen. Nicht das Gute selbst also hatte sie, sondern Vorbilder. Nur muß sie diese Vorbilder mit den wirklichen Dingen, von denen auch die Vorbilder her sind, in Übereinstimmung bringen. Dann vielleicht wird man sagen, sie habe das Gute, da der Geist ihr nicht fremd ist, besonders dann nicht fremd, wenn sie auf ihn hinblickt. Im andern Fall ist er ihr fremd, auch wenn er da und bei ihr ist. Sind wir ja selbst unsern Kenntnissen ferne, wenn wir nicht durch sie wirken. —

Fünftes Kapitel.

Nun ist aber zu sagen, wie weit diese Reinigung gehe? Denn so wird, welchem Gotte die Seele ähnlich, welchem sie gleich werden soll, klar werden. Das vorzüglich ist zu fragen, wie diese Reinigung den Zorn und die Lust und die übrigen Leidenschaften, die Trauer und das ihr Verwandte reinige und in welchem Grade die Trennung der Seele vom Körper möglich ist? Dieß Trennen vom Körper heißt vielleicht so viel, daß aus irgend welchem Orte die Seele sich zu sich selber führet, daß sie ganz ohne Leidenschaft ist, bloß die unausweichlichen Empfindungen des Vergnügens als Heilmittel und Erholungen von den Anstrengungen hat, um nicht verwirrt und zerstört zu werden; daß sie die Schmerzen wegnimmt und wenn dieß nicht möglich, sie sanftmüthig trägt, und sie geringer macht, dadurch, daß sie nicht mitleidet, den Zorn aber, so viel es möglich ist, oder gänzlich wegnimmt; wenn dieß aber nicht möglich ist, wenigstens nicht mitzürnet und die Uebereilung der Leidenschaft

andern überläßt oder diese Uebereilung selbst gering und schwach seyn läßt. Gänzlich entfernen wird sie die Furcht, denn vor nichts wird sie sich fürchten; auch unvermuthete Überraschung, es sey denn zur Warnung. Was die Lust aber betrifft, so ist offenbar, daß sie auf nichts Schlechtes gehen dürfe. Begierde nach Essen und Trinken zur Erholung wird sie nicht haben, so wenig als nach Liebeslust. Wenn aber, so werden die Begierden natürlich seyn, glaub' ich, nicht unbedacht und heftig. Und sollte auch dieß letztere der Fall seyn, so wird dieß aus der Phantasie, als dem Vorbild derselben, kommen. Überhaupt wird sie von allen diesem rein seyn. Selbst das Vernunftlose den Körper wird sie rein machen wollen, so daß er nicht mehr bewegt werde, und wenn auch, doch nicht stark, und daß seiner Bewegungen wenige seyen nnd schnell sich lösen durch die Nähe der Seele. So wie einer, der einem Weisen nahe ist, Gewinn von der Nachbarschaft des Weisen zieht, indem er ihm entweder ähnlich wird oder sich scheut, etwas zu unternehmen von dem, was der Gute nicht will. So wird nicht einmal ein Streit entstehen. Denn die anwesende Vernunft wird das Schlechtere scheuen, ja dieses Schlechtere wird unwillig werden, wenn es irgend bewegt wird, daß es nicht Ruhe gab in Gegenwart des Herrn, und wird sich selbst um seine Schwäche schelten.

Sechstes Kapitel.

Nichts von allen diesem ist also Sünde, sondern Zurechterichtung des Menschen. Sein Streben aber ist nicht bloß ausserhalb der Sünde zu seyn, sondern Gott

zu seyn. Geschähe nun etwas von jenen erwähnten Übereilungen, so wäre ein solcher, der sie beginge, gedoppelt, Gott und Dämon. Ja er hätte bei sich einen anderen, der eine andere Tugend hätte. Wäre aber dieß nicht, so wäre er bloß Gott. Ein Gott — von denen nämlich, welche auf den ersten folgen. Denn sein Selbst ists, das dort her kam, und bildet er sich nach jenem, von dem er kam, so wird er, wie er war, da er von dort kam. Vereint hat er sich von dorther kommend mit dem Geiste, und dem Gotte wird er sich ähnlichen nach des Geistes Kraft; so daß er eindruckslos, wo möglich, wird und nichts von dem thut, was dem Herrn nicht gut scheint. Was ist nun diesem jede einzelne Tugend? Besteht die Weisheit in der Anschauung dessen, was der Geist hat? Der Geist aber hätte diese Weisheit durch unmittelbares Gefühl und Anrührung. Diese doppelte Weisheit aber ist verschieden, die im Geiste und die in der Seele. Dort ist sie keine Tugend, in der Seele ist sie Tugend. Was ist sie aber dort? Des Geistes selbsteigne Wirksamkeit und sein selbsteignes Seyn. Hier aber etwas in einem andern und deshalb Tugend. Denn jene selbsteigenthümliche Vollendung ist keine Tugend, sondern ein Vorbild gleichsam. Was aber von ihm in die Seele kommt, das ist Tugend. Denn die Tugend ist eines bestimmten Wesens Eigenschaft. Es selbst aber, das Urwesen, ist jegliches, sein selbst, keines andern. Wenn aber diese Vollendung ein Ei-

gengeschäfte einzelner Thätigkeiten ist, wird sie deshalb immer bloß in der Mehrheit der Theile seyn? Nur dann in der Mehrheit, wenn viele Theile da sind;

einfaches Eigengeschäfte bei einem. Die wahre Eigenvollendung also ist die Thätigkeit eines Einzelnen, in welchem nichts anderes ist. Weshalb auch die größere Vollendung der Seele darin besteht, nach dem Geiste hinzuwirken. Die Besonnenheit ist die Einkehr in den Geist; männlicher Muth aber ist das Entferntseyn des Leidens, nach der Ähnlichkeit dessen, wornach die Seele auffieht, das seiner Natur nach keinen Eindruck aufnimmt. Die Seele aber nimmt ihn aus Tugend nicht auf, damit sie nicht mit leide mit ihrem niedrigen Genossen.

Siebentes Kapitel.

So folgen denn auch die Tugenden in der Seele einander eben so wie jene Vorbilder der Tugenden, die vor der Seele sind, sich im Geiste folgen. Denn die reingeistige Thätigkeit ist dort Wissen und Weisheit, Einkehr in sich selbst, dort Besonnenheit, das eigenthümliche Werk, dort die selbsteigenthümliche Thätigkeit. An die Stelle des Muthes tritt dort die Freiheit von der Materie und das Reinbleiben in sich selbst. Die Tugenden der Seele sind also das Blicken auf den Geist, Weisheit und Verständniß. Denn es tritt nicht derselbe Fall bei ihr ein, wie beim Geiste, daß sie wäre, was sie hat. Alle übrigen Tugenden lassen sich auf gleiche Art nachweisen, daß sie aus der Reinigung hervorgehen. Wenn aber alle Tugenden Reinigungen sind, so muß die Tugend im Gereinigtseyn des Ganzen bestehen. Sonst wäre sie keineswegs vollkommen und auch keine einzelne. Und wer die größere Tugend hat, muß der Kraft nach nothwendigerweise auch die geringeren haben; wer aber

die geringeren, nicht nothwendig auch jene. Das ist's, was das Leben des Tugendhaften auszeichnet. Ob er aber die größeren und geringeren Tugenden, nicht bloß in der Kraft, sondern auch in der Wirksamkeit habe, oder auf eine andere Weise, das muß einzeln betrachtet werden; wie etwa hinsichtlich des Verständnisses. Denn wenn dieses Verständniß nun andere Prinzipien hat, wie sollte es noch dasselbe bleiben? auch wenn es nicht gerade in Wirksamkeit ist? Und wenn ein Verständniß nun durch natürliche Anlagen so weit geht, ein anderes so weit? Wie wenn die eine Besonnenheit bloß mäßiget, die andere ganz wegnimmt? Dasselbe ist bei allem andern der Fall, sobald die Prinzipien des Verständnisses, der Einsicht geändert werden. Oder wird sie vielleicht diese Prinzipien kennen und wissen, wie viel sie von ihnen erhalten wird. Wird sie durch einige derselben zufälligerweise wirken. Und wenn sie zu höheren Prinzipien gelangt, wird sie nun andre Maaße anwenden, wie im Betreff des Besonnenseyns etwa, das sie nun nicht mehr in jenes Maaß stellt, sondern das sie nach Möglichkeit sondert, und vollkommen und gänzlich lebet, nicht das Leben des guten Menschen im Auge habend, welches die bürgerliche Tugend für gut annimmt, sondern dieß verläßt und ein anderes nimmt, das der Götter. Ihr läge dann die Ähnlichung mit diesen, nicht mit guten Menschen ob. Denn diese letztere Ähnlichung verhält sich wie die Ähnlichkeit zweier von demselben Originale kopirter Bilder; die Ähnlichung mit den Göttern aber ist eine Ähnlichung nach einem Vorbilde und mit demselben.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Welches ist nun die Kunst oder die Methode oder die zweckmäßige Weise, die uns aufführt dahin, wohin wir gelangen sollen? Denn wohin wir gelangen sollen, zum Guten nemlich und zum ersten Urgrund, das bleibe zugestanden und vielfach erwiesen nun liegen. War ja sogar das, wodurch es erwiesen wurde, eine Art von Aufführung. Wie muß nun aber der aufzuleitende Mensch beschaffen seyn? Ist es der Alles oder der Meistwissende nach Plato, der beim ersten Werden in den Keim des werdenden Philosophen, Erotikers oder Musikers sich senket? Allerdings ist sowohl der, welcher seiner Anlage nach Philosoph, als der Erotiker und Musiker ist, aufzuführen. Welches ist nun aber die Art und Weise? Ists eine und dieselbe für alle diese oder eine besondere für jeden einzelnen. Ist etwa der Gang doppelt für alle; ein anderer für die Hinaufgehenden; ein anderer für die Hinaufgekommenen? So wäre der erste der Gang vom Unten aufwärts; der zweite wäre für die, welche schon im Geistigen sind und dort gleichsam Fuß gefaßt. Und von dort müßten diese dann fortgehen, bis sie an das Letzte des Ortes (der intelligiblen Welt) gekommen

wären. Das Ende des Ganges aber wäre das Anlangen auf dem geistigen Gipfel. Dieser Gang aber bleibe vorerst liegen. Zuerst ist zu versuchen, über die Aufleitung selbst zu reden. Vor allen müssen wir nun diese Männer unterscheiden, von dem Musiker anfangend, sagend, was er seinem Wesen nach sey. Dieser nun ist leichtbeweglich, hinsehend auf das Schöne, unfähig aber durch sich selbst bewegt zu werden. Leicht aber wird er von den begegnenden Bildern aufgeregt. Wie Furchtsame von Geräusche, so wird er von den Tönen und von dem, was Schönes in ihnen liegt, aufgeregt, flieht ewig das Mißstimmige und das Nichteine in Gesang und Rhythmus, und folgt dem Wohlklange und dem Lieblichen. So ist er nun nach diesen sinnlichen Tönen und Rhythmen und Figuren so zu führen, daß er die Materie absondert und von Verhältnissen und Gleichungen ausgehend zu der Schönheit gelangt, die über ihnen ist. Zu belehren ist er ferner, daß das, was in ihm so heftige Leidenschaft erregt, jener geistige Einklang und das in demselben enthaltene Schöne sey, das Schöne überhaupt, nicht ein bestimmtes Schöne. Dazu sind dann noch philosophische Gründe zu fügen, vermittelst welcher er zum Glauben zu führen ist, an das, von dem er nicht weiß, daß er es hat. Welche Gründe das seyen, wird in der Folge vorkommen.

Zweites Kapitel.

Der Erotiker, in welchen sich wohl auch der Musiker verändert und verändert bleibt oder weiter geht, gedenkt auf seine Weise der Schönheit. Aber

ferne von ihr kann er sie nicht kennen lernen. Aufgereget von dem Schönen, das ins Gesicht fällt, wird er leidenschaftlich für dasselbe beweget. Dieser ist zu belehren, daß er nicht an einem Körper klebend sich leidenschaftlich erregen lasse, vielmehr ist er durch die Vernunft zu allen Körpern zu führen — indem man ihm zeiget, daß in allen dasselbe sey, es ist ihm zu sagen, daß das Schöne etwas anderes sey als die Körper und daß es anderswoher komme und daß es in anderen Dingen mehr und in höherem Grade sey; wie man ihm denn zeigen kann, daß auch pflichtmäßige Thätigkeit und Gesetze schön seyen. Denn auch in unkörperlichen Dingen das Schöne zu sehen, ist der Erotiker zu gewöhnen, er muß wissen, daß dasselbe auch in Künsten, in Wissenschaften, in Tugenden sey. Alles dieses einzelne Schöne ist dann zusammenzufassen, und ihm zu sagen, wie dieß eben einzeln genannte zum Schönen komme. Von den Tugenden ist dann zum Geiste aufzusteigen, zum Wesenden, und von dort der Weg nach oben zu gehen.

Drittes Kapitel.

Fertig seiner Natur nach ist der Philosoph und wie geflügelt, bedarf der Absonderung von der Materie nicht, wie die andern, um nach oben aufgeregt zu werden. Nur, weil er ungewiß ist, bedarf er des Zeigenden. Ihm also dem Wollenden darf bloß gezeigt werden, man darf ihn bloß, der längst und seinem Wesen nach gelöset ist, aus der Ungewißheit lösen. Und hiezu sind ihm mathematische Sätze zu geben, um ihn an das Verständniß und den Glauben an ein Un-

körperliches zu gewöhnen. Denn aufnehmen wird er es leicht als ein Lernfreund. Den von Natur Treffs lichen hat man bloß zur Vollendung der Tugenden zu führen, nach den mathematischen Sätzen ihm dialektische zu geben und ihn durchaus zum Dialektiker zu machen.

Viertes Kapitel.

Was ist aber die Dialektik, welche man auch diesem Höheren, dem Philosophen geben muß? Sie ist das Vermögen von jedem Dinge, vermittelst der Vernunft sagen zu können, was es sey, worin es sich von andern unterscheide und in welcher Gemeinschaft es mit ihnen stehe; worin es sich befindet; wo jedes von diesen ist und wenn es ist, was es ist, auch wie viel Seyendes es gebe, und wie viel Nichtseyendes, das anders ist als das Seyende. Dieselbe spricht auch über das Gute und über das Nichtgute, und was unter dem Guten und dem Entgegengesetzten begriffen ist. Und was wahrhaft ewig ist, und was nicht so. Über alles hat sie Wissen, nicht Meinung. Den Irrthum aufgebend, der am Sinnlichen haftet, fußet sie auf dem Geistigen, hier hat sie ihre Thätigkeit, verläßt den Trug und nähret die Seele auf der Ebene der Wahrheit; Platos Unterscheidung gebrauchend zur Unterscheidung der Begriffe, auch dazu sie gebrauchend, um zu wissen, was jedes sey, ferner dazu, um zu den ersten Arten der Wesen aufzusteigen und was aus diesen kömmt, auf geistige Art zu verbinden, bis sie durch alles Geistige hindurchdringet und es wieder auflöset in das, wornach sie vom Anfang ausgegangen

war. Dann ruhet sie. Denn wenn sie dort angelangt ist, ist sie in Ruhe, schaffet nicht mehr sorglich, weil sie eins geworden ist, und schauet nun auf das, was man logisches Geschäfte nennt, wo sich's um Urtheile und Schlüsse handelt. Zu diesem verhält sie sich so, daß sie auch von diesem Logischen einiges für nöthig und der höhern Kunst vorhergehend hält, wie etwa auch die Kunde des Schreibens für eine andere höhere Kunst nothwendig ist. Sie aber beurtheilet auch dieses Logische wie alles andere, hält einiges davon für nützlich, anderes für überflüßig, und giebt es der Methode heim, die dergleichen begehret.

Fünftes Kapitel.

Aber woher hat diese Wissenschaft ihre Prinzipien? Giebt etwa der Geist klare Prinzipien, wenn eine oder die andere Seele sie nur fassen kann. Dann setzte die Seele zusammen, verbände, trennte, bis sie zum vollkommenen Geiste gelangte. Denn diese Wissenschaft, sagt Plato, ist das Reinste des Geistes und des Verstandes. Nothwendigerweise muß nun das Köstlichste in uns sich mit dem Wesenden und Köstlichsten abgeben. Der Verstand mit dem Wesenden, der Geist mit dem, was über das Wesende hinaus ist. Was ist nun die Philosophie? Das Köstlichste. Ist Philosophie und Dialektik ein und dasselbe? Die Dialektik ist der köstlichste Theil der Philosophie. Deshalb aber muß man nicht glauben, daß sie das Organ der Philosophie sey. Denn sie besteht nicht aus kahlen Theoremen und Kanonen, sondern sie beschäftigt sich mit Sachen und alles Wesende dient ihr zum

Stoffe. So geht sie denn gerade auf die Sachen zu, zugleich mit den Theoremen die Sachen habend. Lüge und Sophismen kennt sie zufällig; indem sie ein andrer macht, beurtheilt sie sie als etwas Fremdes, das Falsche erkennt sie durch das Wahre, das in ihr ist, wenn ihr jemand das Falsche bringt, deshalb, weil es über die Regel des Wahren hinaus ist. Schlüße zumal sind ihr ganz fremd. Das sind Buchstaben. Weil sie aber das Wahre kennt, kennt sie auch das, was sie Schluß nennen. Überhaupt kennt sie die Bewegung der Seele, was sie bejahet und was sie verneint, und ob dasselbe in ihr verneint, was bejahet oder ein anderes, und ob sie das, was ihr gebracht wird, bejahet und verneint, nach Art der beobachtenden sinnlichen Wahrnehmung, oder ein anderes. Die Beobachtung dieses andern aber läßt sie den Fähigkeiten, die liebend nach dieser genauen Erforschung streben. —

Sechstes Kapitel.

Dieser Theil der Philosophie also, die Dialektik, ist ihr köstlichster Theil. Denn die Philosophie hat auch noch andere Theile, sie betrachtet auch die Natur, Hülfe nehmend von der Dialektik, in der Art sie benützend, wie die übrigen Disciplinen die Arithmetik gebrauchen. Die Philosophie jedoch ist indem sie ihr Bedürfen von der Dialektik nimmt, derselben näher als die Arithmetik jenen andern Disciplinen. Gleichergestalt über die Sitten stellt die Philosophie mit Hülfe der Dialektik Betrachtungen an, und giebt dem sittlichen Vermögen des Menschen Fertigkeit und Übung,

woraus dann die höhern Fertigkeiten hervorgehen. Auch die Eigenschaften und Fertigkeiten der Vernunft ziehen ihr Eigenthümliches von da her; denn ausser diesem Eigenthümlichen gebrauchen sie vieles aus der Materie als Stoff. Die andern Tugenden nehmen die Reflexion, in dem was sie an Eindrücken leiden oder als Äusserung wirken von der Dialektik. Der Verstand aber ist eine höhere das Allgemeine umfassende Reflexion darüber, wie sich die einzelnen Reflexionen zu einander bestätigend oder aufhebend verhalten, ob man nun oder später einhalten und aufhören müsse, oder gar etwas anderes besseres vornehmen. Die Dialektik und die Weisheit aber bringen auf eine noch viel universellere Weise von der Materie gänzlich unabhängig dem Verstande, was er nützen kann. Wie besteht nun aber das niedere Seyn ohne Dialektik und Weisheit? etwa auf eine ganz andere Weise als was durch jene oder mangelhaft? Kann ohne dieß niedere Seyn ein Weiser und Dialektiker bestehen? Oder müßte sich dieses niedere Seyn vorher oder zugleich mit vervollkommnen, so daß es in dem Weisen dann ein höheres Seyn wäre. Hat der Mensch vielleicht seiner Anlage nach einige Tugenden, aus denen dann durch den Hinzutritt der Weisheit die vollkommenen Tugenden erwachsen. Nach den natürlichen Tugenden kommt also die Weisheit, diese dann vollendet die Sitten, oder da die natürlichen Tugenden oder Kräfte schon bestehen, werden diese mit den höheren zugleich vollendet und vervollkommnet, oder eine Tugend vervollkommnet die andere schon vor der Vereinigung. Denn die natürliche Tugend hat ein unvollkommenes Auge und un-

vollkommene Sitte, und beiden kommen die Prinzipien meist von dem, was wir haben. —

Viertes Buch.

Erstes Kapitel.

Wenn wir das wohl leben und glücklich seyn als gleichbedeutend setzen, gestehen wir dann von beiden auch den übrigen lebenden Wesen ausser dem Menschen etwas zu? Wenn sie ihrer Natur gemäß ungehindert leben, was hindert uns, auch ihnen ein wohl leben zuzuschreiben? Denn es mag nun einer dieses wohl leben darein setzen, nichts als zusagende angenehme Eindrücke zu erhalten, oder darein, eine naturgemäße Thätigkeit zu üben, in beider Hinsicht wird es auch bei den andern lebenden Wesen seyn. Denn jene erwähnten angenehmen Eindrücke können auch sie empfangen und das Seyn in naturgemäßer Thätigkeit mag auch ihnen zukommen. Wie denn die musikalischen unter den Thieren, so wie sie in andrer Hinsicht sich wohlbefinden, naturgemäß singend, insoferne ein erwünschtes Leben haben. Und wenn wir das glücklich seyn als Ziel setzen, gleichsam als ein Letztes, was die Natur begehren könnte, so würden wir ihnen auch in dieser Hinsicht Theil an dem glücklich seyn geben müssen, wenn sie zu diesem Letzten gelangt sind. Sind sie zu diesem gekommen, so steht ihre Natur still, sie hat ihr ganzes Leben durchgangen und vom Anfang bis zum Ende vollendet. Sollte jemand unmuthig darüber

seyn, daß wir das glücklich seyn auch auf die andern lebenden Wesen niedertragen, sagend, so würde man auch den Verachtetsten Nichtswerthesten es zugestehen müssen, ja den Pflanzen, da auch sie leben und ein entfaltetes Leben bis zum Ende behalten; so scheint vorerst der thöricht zu seyn, der da sagt, die andern Thiere lebten nicht wohl, weil sie ihm nicht viel werth zu seyn scheinen. Den Pflanzen übrigens braucht er nicht zu geben, was den übrigen lebenden Wesen, da sie keine sinnliche Empfindung haben. Und doch möchte vielleicht einer und der andere auch den Pflanzen ein glücklich seyn zuschreiben, wenn er ihnen einmal Leben zugesteht. Das Leben aber kann einmal gut ein andermal nicht gut seyn, wie ja auch bei den Pflanzen angenehme und wohlthätige Eindrücke möglich sind, wie sie Früchte tragen und nicht tragen. — Wäre aber, um auf das obige zurückzukommen, Lust und Vergnügen das Ziel, so würde auch thöricht seyn, den andern lebenden Wesen das wohl leben abzusprechen. Gleichermassen, wenn ungestörte Ruhe dieses Ziel ist, und eben so, wenn man wohl leben, als der Natur gemäß leben bestimmet.

Zweites Kapitel.

Welche dieses wohl leben aber wegen des Mangels an sinnlicher Empfindung den Pflanzen absprechen, müssen es fast allen lebenden Wesen überhaupt nehmen. Denn wenn sie die Empfindung in die Fähigkeit setzen, einen Eindruck aufzunehmen, so müßte ein solcher Eindruck, vor der Aufnahme, schon an sich ein Gutes seyn, wie etwa das naturgemäße Befinden, auch ohne daß man sich

dessen bewußt wird, ein Gutes ist, wie das eigenthümliche Seyn, auch ohne daß der Besitzer desselben es an sich merkt, daß es ihm eigenthümlich ist. Derselbe Fall ist bei dem Süssen, denn auch das Süsse muß süß seyn, vor der Empfindung desselben. — Ist also dieß Gute und ist es da, so ist dasjenige, welches dieß Gute hat, schon im wohl seyn. Wozu nun noch die Empfindung dazu nehmen? wenn sie nicht etwa das Gute nicht in den Eindruck und die Beschaffenheit setzen, sondern in die Erkenntniß und die Empfindung. In letzterm Falle aber werden sie die Empfindung selbst das Gute nennen und die Thätigkeit des empfindenden Lebens und somit dieß Gute allen irgend Empfindenden zugestehen. Sagen sie aber, das Gute bestehe aus beiden, der Empfindung und dem Empfundenen, wie, da keines von diesen beiden weder gut noch böse ist, kann die Verbindung beider das Gute seyn? Wenn sie aber sagen, der Eindruck sey das Gute und das wohl leben sey eine solche Beschaffenheit, wenn einer einsehe, daß das Gute bei ihm sey, so sind sie zu fragen, ob also der, welcher erkennt, daß das Daseyende da sey, wohl lebe? Oder muß er erkennen, nicht nur, daß es angenehm, sondern auch daß dieses Angenehme das Gute sey. Wenn er aber erkennt, daß dieß das Gute sey, so ist dieß schon nicht mehr das Werk der Empfindung, sondern einer andern größern Kraft, als die Empfindung ist. Also nicht bei dem Lustgenießenden wird das wohl leben seyn, sondern bei dem, welcher zu erkennen vermag, daß die Lust das Gute ist. Die Ursache des wohl lebens wird also nicht die Lust seyn, sondern das Unterscheidenkönnen, daß die Lust das

Gute ist. Das Unterscheidende aber ist höher als der Eindruck; es ist die Vernunft oder der Geist; die Lust aber ist der Eindruck. Das Vernunftlose ist aber keinesweges besser oder höher als die Vernunft. Wie wird nun die Vernunft, sich selbst aufgebend, zugeben, daß etwas anders in einer entgegengesetzten Art von Wesen besser und höher sey als sie selbst. Aber diejenigen, welche dieß wohl leben den Pflanzen zugestehen, und der erwähnten Empfindung, scheinen irrigerweise das wohl leben als etwas größeres zu suchen, und das Bessere in ein klareres bewußteres Leben zu setzen. Und welche sagen, daß dieß wohl leben im vernünftigen Leben sey, nicht im Leben an sich, könnten es nicht leicht sagen, auch wenn es das empfindende Leben wäre. Da sie nur in das vernünftige Lebendige das glücklich seyn setzen, könnte man sie etwa so fragen: Also das Vernünftige nehmt ihr, weil die Vernunft gewandt ist und leicht das Erste ihrer Natur gemäß aufforschen und sich damit beschäftigen kann? Wenn sie nun aber nicht aufforschen, noch etwas erreichen könnte? oder wenn das Glück vorzüglich in der Kraft des Forschens liegt, so werden auch die das glücklich seyn haben, welche die Vernunft nicht besitzen, wenn sie ihrer Natur nach ohne die Vernunft das Erste erreichen. So wäre die Vernunft eine Dienerin und nicht selbst etwas Besitzenswerthes, eben so wenig ihre Vollendung, welche wir Tugend nennen. Wenn ihr aber sagt, nicht deshalb sey sie köstlich, weil sie ihrer Natur nach das Erste habe, sondern ihrer selbst wegen sey sie wünschenswerth, so müßt ihr sagen, welches denn

ihr anderes Geschäfte sey, welches ihr Wesen und was sie denn vollkommen mache. Denn vollkommen muß sie machen, nicht die Anschauung, die sie von diesen Dingen hat, sondern durch etwas anderes muß sie vollkommen werden und sie selbst muß ein anderes Wesen in sich haben. Auch muß sie nicht von den Dingen seyn, welche ihrer Natur nach die ersten sind, noch von denen aus welchen ihrer Natur nach die ersten kommen, sondern sie muß ganz und gar nicht von dieser Art seyn, sondern besser und höher als diese alle. Sonst wüßt' ich nicht, was sie denn von ihrer Köstlichkeit sagen wollten. Aber bis diese eine bessere Natur finden, als bei der sie jetzt weilen und stehen bleiben, muß man sie wohl dort lassen, wo sie bleiben wollen, ungewiß, wo das wohl leben sey und welche von diesen es erlangen können. —

Drittes Kapitel.

Wir aber wollen gleich Anfangs sagen, was wir glauben, daß glücklich seyn heiße. Wir setzen un die Glückseligkeit in das Leben, und wenn wir Leben und Lebendigseyn als gleichbedeutend annehmen, so gestehen wir allen lebenden Wesen zu, daß sie empfänglich für Glückseligkeit seyen. Jene aber leben unsrer Meinung nach wirklich wohl, welchen jenes Eine und Unveränderte thätig beiwohnet, für welches allen lebenden Wesen Empfänglichkeit eingeboren ist. Wir sagen nicht, das mit Vernunft begabte vermöge dieß wohl leben, das Vernunftlose aber nicht. Denn das Leben wäre eben das Gemeinschaftliche, welches empfänglich für jenes Erwähnte zur Erreichung der Glückseligkeit

wäre, da in irgend einem Leben das glücklich seyn bestünde. Weshalb ich auch glaube, daß diejenigen, welche sagten, das glücklich seyn sey im Vernunftleben und es nicht ins Leben überhaupt setzten, darin fehlten, daß sie dieß glücklich seyn nicht als Leben selbst setzten. So müßten sie dann jene Vernunftkraft, auf welcher das glücklich seyn beruhet, eine Qualität nennen, und doch ist das Vernunftleben bei ihnen Subjekt, an welchem das glücklich seyn sich erst fände. Aber das glücklich seyn liegt eben in diesem ganzen Leben, so daß es wohl in einen andern Theilbegriff des Lebens zu setzen ist. Nicht als ob dieß Ganze der Vernunft entgegengesetzt wäre, sondern jenes als das Erste, diese als das Nachfolgende betrachtet. Da nun das Leben in so vielfachem Sinne genannt wird, und zwischen erstem und zweiten und folgendem ein Unterschied eintritt, und da gleicherweise dieselbe Benennung des Lebens anders von der Pflanze, anders von dem Vernunftlosen gebraucht wird, da auch rücksichtlich der Klarheit und Schwäche ein Unterschied sich findet, so wird, wie vom Leben überhaupt, offenbar der Analogie nach alles dieß auch vom wohl leben gelten. Und wenn ein Leben ein Bild des andern ist, so wird auch ein wohl leben ein Bild des andern seyn. Und wenn das glücklich seyn nur dem Leben im höheren Sinne zukömmt (dem Leben mein' ich, welchem zum Vollbegriffe des Lebens gar nichts fehlt), so würde also bloß dem im höhern Sinne Lebenden das glücklich seyn zukommen. Denn dieser hätte das Beste, da im Reiche der Wesen überhaupt das wirklich im Leben seyn das Beste ist und das vollkommne Leben. Denn

so würde das Gute nichts Fremdes, Hergeholtes seyn und kein anderwärts Hergekommenes würde das Subjekt erst ins Gute hineinbringen. Denn was könnte man zu dem vollkommnen Leben hinzusetzen, daß es das Beste würde! Fragt nun aber einer nach dem Wesen des Guten, so trifft diese Frage gerade mit der Art unserer Untersuchung zusammen, denn wir forschen nicht nach dem Grunde, sondern nach dem innern Wesen der Dinge. Das vollkommne, wahre wirkliche Leben ist in jener geistigen Natur. Die andern Leben sind unvollkommen und bloß Bilder des Lebens, nicht vollendet, nicht rein, und eben so wenig Leben, als das ihnen entgegengesetzte. Das ist oft gesagt worden. Und nun mag es in der Kürze gesagt werden. Da alle lebende Wesen aus einem Urgrunde her sind, das andere ungeistige aber nicht gleich so lebet, so muß jener Urgrund das erste Leben und die Vollkommenheit seyn.

Viertes Kapitel.

Wenn nun also der Mensch dieß vollkommne Leben haben kann, so ist der Mensch, der es hat, glücklich. Wäre dieß nicht der Fall, so müßte man dieß glücklich seyn bloß bei den Göttern suchen und setzen, wenn bei ihnen allein dieß vollkommene Leben wäre. Da wir aber sagen, daß auch bei den Menschen dieß glücklich seyn sey, so ist zu betrachten, in welcher Art es da sey. Ich sage aber so: Daß der Mensch das vollkommne Leben habe, wenn er nemlich nicht nur das Sinnenleben hat, sondern auch die Vernunftthätigkeit und den wahrhaftigen Geist, ist aus anderem klar.

Hat er nun aber, ein Anderer seyend, dieß glücklich seyn als ein Anderes; oder ist er ganz und gar kein Mensch, er habe denn dieß Leben in Kraft und Wirksamkeit, oder in der Anlage, kein Mensch nemlich, von dem wir sagen können, er sey glücklich? Sagen wir, als der vollkommne Begriff des Lebens sey es in ihm als ein Theil seiner selbst? oder sagen wir, daß ein Mensch dieß als einen Theil habe, wenn er bloß die Anlage dazu hat, oder die Möglichkeit, es zu erlangen? und nennen wir den den Glücklichen, welcher dieß wirklich hat und ist, und sich in das Seyn dieses selbigen verwandelt hat. Das andere läge um diesen bloß herum und niemand müßte dieß andre als Theile von ihm ansehen, da er ja selbst nicht will, daß es ihn umgebe. Wäre es aber durch seinen Willen mit ihm verbunden, so hienge es auch durchaus von ihm ab. Was ist nun diesem das Gute? Etwa er sich selbst, durch das, was er hat. Und das über ihn wäre die Ursache dessen, was in ihm ist. Und anders verhielte sich das Gute überhaupt, anders das Gute, das bei ihm ist. Zeugniß deß ist das Seyn dieses Menschen selbst, da der so sich befindende nichts anders sucht. Was sollt' er auch suchen? Von dem Schlechteren nichts, denn er ist in Gemeinschaft mit dem Besten. Der hat also ein selbstgenügsames Leben, der ein solches Leben hat. Und ist dieß Leben tugendhaft, so ist es selbstständig und selbstgenügsam für den Genuß der Glückseligkeit und den Besitz des Guten. Denn es giebt kein Gutes, was der Tugendhafte nicht hätte, und was er sucht, sucht er als Nothwendiges, nicht für sich, sondern für etwas, das an ihm ist.

Für den mit ihm verbundenen Körper sucht er und wenn er für den lebenden Körper sucht, so sucht er diesem lebenden das Seinige, nicht was er als so beschaffener Mensch überhaupt bedarf. Er kennt dieß und giebt, was er giebt so, daß er seinem Leben nichts vergiebt. Auch im äusseren Unglücke wird er nichts von seinem inneren Glücke verlieren. Denn auch bei äusserem Unglück bleibt dieses innere Leben. Wenn seine Hausgenossen und Freunde sterben, kennt er den Tod und weiß was er ist. Es kennen ihn auch die Sterbenden, wenn sie Tugendhafte sind. Wenn auch seine Hausgenossen und Angehörigen dieß leidend ihn betrüben, so betrüben sie nicht ihn, sondern das in ihm, was den Geist nicht hat, der keine Trauer aufnimmt. —

Fünftes Kapitel.

Schmerzen aber und Krankheiten und was überhaupt die Wirksamkeit hindert? Wenn diese durch sie gestört würde? — Denn möglich ist dieß durch Gifte und gewisse Krankheiten. Wie würde der Mensch in allen diesen Fällen wohl leben und glücklich seyn können? Von Armuth und Verachtung jetzt abgesehen, obgleich auch auf dieses hinsehend und auf die weltberühmten Schicksale des Priamos, die für jedes große Unglück zum Sprüchworte geworden sind, einer gegen uns auftreten könnte. Denn, könnte er einwenden, wenn der Glückliche solcherlei auch tragen und leicht tragen sollte, so widerfährt es ihm doch nicht nach eigner freier Wahl. Die Glückseligkeit aber besteht nicht ohne Freiheit. Der Tugendhafte, kann der Gegner sa-

gen, ist nicht von der Art oder so blos Seele, daß die körperliche Natur zu seinem Wesen nicht hinzugezählt werden müßte. Darauf wäre freilich zu sagen, dieß nähme man leicht und bereitwillig an, insofern die Eindrücke des Körpers auf den ganzen Menschen übergetragen würden, und so die körperlichen Neigungen und Fluchten auch demselben dadurch eigen würden. Wenn aber die Lust zum glücklichen Leben gezählt wird, wie kann er noch glücklich seyn, wenn er durch Unglück und Schmerz das Unlustige erfährt, wenn auch einem Tugendhaften dieß wiederführe. Nur die Götter haben immer dieselbe Beschaffenheit, glücklich und selbstgenügsam. Die Menschen aber, welche den Zusatz des Schlimmen erhalten haben, müssen im Ganzen das Selige suchen, nicht im einzelnen Theile, welcher beim Übelbefinden des andern Theiles, wenn er auch der Bessere ist, in seinem eignen Wirken gehindert wird, weil sich der andere nicht wohlbefindet, oder man müßte den Körper und die Empfindung des Körpers abreissen und so das Selbstgenügsame, die Glückseligkeit suchen. —

Sechstes Kapitel.

Wenn die Vernunft aber das glücklich seyn darein setzet, weder Schmerzen, noch Krankheit, noch Unglück zu haben, noch in große Unfälle zu gerathen, so könnte niemand glücklich seyn, wenn das Entgegengesetzte da wäre. Wenn es aber in dem Besitze des wahren Guten lieget, wie können die Gegner dieß wahre Gute vorbeigehend und auf das ihm zufällig Anhängende sehend dem Glücklichen vorschreiben, das

andere zu suchen, was nicht zum glücklich seyn gezählt wird. Denn wäre das Glück eine Zusammenhäufung von Gütern und Nothwendigkeiten oder auch nicht Nothwendigen, was aber doch auch ein Gutes genannt würde, so müßte man ja auch nach dessen Besitze streben. Wenn aber nur ein Ziel und nicht viele seyn sollen (denn sonst würde einer nicht ein Ziel, sondern Ziele suchen), so muß man bloß das nehmen, was das Letzte und Köstlichste ist, und was die Seele in ihr Innerstes aufzunehmen strebet. Jenes unrechte Suchen und jener ins Einzelne gehende Wunsch geht nicht gerade dahin, nicht in diesem eben erwähnten Besten zu seyn. Auch geht dieser Wunsch nicht aus der Natur hervor, sondern der Verstand flieht nur das gegenwärtige Uebel, das ihm eben aufstößt, und eben so strebt er das gerade gegenwärtige Gute in sich aufzunehmen. Das erwähnte höhere Verlangen aber geht nach dem Höheren und Besseren, ist es in diesem, so ist es erfüllt und stehet still, und das ist das wahrhaft zu wünschende Leben. Daß das im Anfang erwähnte Nothwendige da sey, würde nicht eigentlich Wille seyn, wenn wir den Willen in seinem eignen Sinne nehmen, und nicht von demselben in seiner falschen Bedeutung reden; denn freilich halten wir auch dieses Nothwendigen Gegenwart für gut, da wir ja durchaus das Böse meiden. Dieses Meiden aber selbst ist nichts Wünschenswerthes. Wünschenswerther wäre es, dieses Meidens gar nicht zu bedürfen. Dafür zeuget das Daseyn desjenigen, dessen Gegentheil wir meiden, wie der Gesundheit etwa und der Schmerzenlosigkeit. Denn was ist

an beiden reizend? Gesundheit und Schmerzenlosigkeit werden gar nicht geachtet, wenn sie da sind; was aber, wenn es da ist, nichts reizendes für uns hat, und auch zum glücklich seyn nichts hinzufüget, und was doch, wenn es hinweg ist, der Mensch wegen des Daseyns des entgegengesetzten Betrübenden sucht; dergleichen nicht gut, sondern nothwendig zu heißen, ist vernünftig. Zum Ziele sind diese Dinge nicht zu rechnen, denn auch wenn sie entfernt sind und das ihnen Entgegengesetzte da, ist das Ziel unversehrt und ganz zu bewahren.

Siebentes Kapitel.

Warum aber will der Glückliche, daß das eine da sey und verabscheut das diesem einen entgegengesetzte? Sollen wir sagen, nicht deshalb, weil es zur Möglichkeit des glücklich seyns etwas beiträgt, sondern zur Möglichkeit des Seyns überhaupt? Das ihm Entgegengesetzte aber führe entweder zum Nichtseyn, oder es beunruhige den am Ziele Befindlichen, nicht als ob es das Ziel wegnehme, sondern weil, wer das Beste hat, es allein haben will, nicht das Andere, was bei dem Besten ist. Wenn aber dieß Andere auch da ist, so nimmt es jenes Ziel nicht weg; dieß bleibt, indem auch jenes ist und bleibt. Überhaupt raubt dieß dem Glücklichen gar nichts von seinem Glücke, wenn einmal etwas an ihn kömmt, das er nicht wünschet, denn sonst würde er jeden Tag umschlagen und aus dem Glücke herausfallen; wie wenn er etwa einen Sohn verliert oder irgend etwas von seinen Gütern. Und tausend Dinge gäbe es,

welche nicht nach seiner Meinung ausgehend, ihn doch um nichts von dem Ziele wegbewegen, das bei ihm ist. Aber die großen Unglücke, sagen sie, nicht die gewöhnlichen. Was wäre denn aber von menschlichen Dingen so groß, daß es nicht verachtet werden müßte von dem, der aufsteiget zu dem, das höher als alles dieses ist, und der an nichts hier unten mehr gebunden ist. Darum hält er auch kein gewöhnlich so genanntes Glück, welches es auch seyn mag, für groß, als Königreiche, Herrschaften über Städte und Völker, nicht die Bewohnung und den Besitz der Städte, auch wenn sie von ihm selbst ausgiengen. Wird er aber den Verlust der Herrschaft und die Zerstörung seiner Stadt für etwas Großes halten? Hält er beides für ein großes Übel oder überhaupt für ein Übel, so ist er lächerlich wegen dieser Meinung, und der wird nicht weiter ein Tugendhafter seyn, der Holz und Steine und beim Zeus wohl auch den Tod der Sterblichen für etwas Großes hält, der ja den Grundsatz über den Tod haben sollte, daß derselbe besser sey als das Leben mit dem Leibe. Wenn er selbst geopfert wird, wird er den Tod für etwas Böses für sich halten, deshalb, weil er an den Altären stirbt. Aber wenn er nicht begraben wird; — nun überall, wo der Körper ober oder unter der Erde hingelegt wird, wird er verfaulen. Oder wird er deshalb den Tod für ein Übel halten, weil er nicht mit Aufwand, sondern namenlos begraben wird, keines hohen Grabmals gewürdigt aus Kargheit? Wird es ein Übel für ihn seyn, wenn er gefangen hinweggeführt wird? Allerwärts ist ja ein Weg zum Hinausgehen, wenn auch

glücklich seyn nicht möglich wäre. — Und wenn seine Hausgenossen gefangen würden, seine Töchter und Schwiegertöchter fortgeschleppt. — Was sollen wir denn sagen, wenn er nichts von allem diesen gesehen hat, ehe er stirbt? Wird er nun im Scheiden der Meinung seyn, daß dergleichen gar nicht möglich sey? Da wäre er aber unverständig. Wird er nicht glauben, daß es möglich sey, daß die Seinigen in solche Umstände gerathen? Wird er deshalb, weil er meinet, es könne geschehen, unglücklich seyn, oder glücklich, weil er meinet, es könne das Bessere geschehen? In allen Fällen wird er bedenken, daß es die Natur und Beschaffenheit des Ganzen mit sich bringe, und daß, was erfolge, er tragen und der Natur gehorchen müsse. Viele werden sich ja sogar als Gefangene besser befinden. Auch steht es ja bei ihnen, wegzugehen, wenn sie zu sehr belastet sind. Oder bleiben sie, so bleiben sie entweder aus gutem Grunde, wobei dann nichts Schreckliches ist, oder ohne Grund, so müssen sie sich nicht selbst Ursache des Jammers werden. Nie wird jemand wegen des Unverstandes seiner Hausgenossen selbst im Unglücke seyn, und sich an andrer Glück oder Unglück binden.

Achtes Kapitel.

Wenn aber seine Schmerzen sehr stark sind, so wird er sie tragen, so lange er sie tragen kann. Wenn sie ihn überwältigen und mit sich fortnehmen, so wird er deshalb nicht jämmerlich thun in diesem Leiden, sondern sein eigenthümliches Licht im Innern wird seyn, wie ein Licht auf dem Leuchtthurm, wenn es auch aussen

von großem Sturm der Winde und Ungewitter stark wehet. Wenn er aber nicht mehr des Denkens mächtig ist, oder der Schmerz zu so hohem Grade steiget, daß er in dem großen Wehe beinahe stirbt? — Wenn er so hoch steigt, so wird er bedenken, was zu thun noth sey; denn die freie Selbstbestimmung ist in solchen Fällen nicht weggenommen. Übrigens ist das anzuschlagen, daß nicht jegliches dem Tugendhaften so erscheinet, wie es den andern erscheint und daß nicht jegliches bis ins Innere dringe, weder das Andre, noch das Schmerzende, noch das Betrübende oder das Schmerzliche, das andern widerfähret. Denn das wäre eine Schwachheit unsrer Seele. Davon zeuget auch, daß wir das für einen Gewinn halten, wenn anderer Leiden uns unbekannt bleiben, wenn wir sogar die Unwissenheit über die Zeit unsres Todes für einen Gewinn halten, indem wir dabei nicht mehr auf anderer Bestes Rücksicht nehmen, sondern auf unsres eignes alleine, um nemlich nicht betrübet zu werden. Das ist nun unsre Schwachheit, die weggenommen werden muß, so daß wir nicht mehr zugeben, daß Zittern über ein mögliches Künftige in uns sey. Wenn aber einer sagen wollte: so seyen wir nun einmal, daß wir trauern müßten über die Unfälle unsrer Angehörigen, der wisse, daß nicht alle so beschaffen sind wie er und daß es die Pflicht der Tugend ist, das Gemeine gewöhnlicher Natur zum Bessern zu führen und zum Schönern über die Vielen hinaus. Das Schönere aber ist, sich dem Glauben an das nicht hinzugeben, was der gemeinen Natur schrecklich ist. Denn nicht als gemeiner Unerfahrner muß man beschaffen seyn,

sondern als ein großer Kämpfer, die Schläge des Schicksals abwehrend; als ein Wissender, daß gewissen Naturen dergleichen nicht angenehm ist, der eigenen aber erträglich, nicht als etwas Schreckliches, sondern als etwas bloß den Knaben Furchtbares. Wird er also diese erwähnten Unfälle herbeiwünschen? Nein; aber er wird auch für das Nichtgewollte, wenn es da ist, seine Tugend haben, und unbeweget und unleidend seine Seele bewahren.

Neuntes Kapitel.

Wenn er nun aber die Kraft des Denkens verlieret in Krankheiten getaucht oder in die Künste der Zauberer? Wenn sie nur zugestehen, daß er dieses Zustandes ungeachtet ein Tugendhafter sey, gleich als ob er nur schliefe, was hindert ihn dann ein Glücklicher zu seyn? Sprechen sie ihm ja auch im Schlafe die Glückseligkeit nicht ab, noch bringen sie ihm diese Zeit in Rechnung, indem sie sagten, er sey deshalb nicht sein ganzes Leben glücklich gewesen. Sagen sie aber, er sey nicht tugendhaft, so reden sie eben nicht mehr von dem Tugendhaften. Wir aber, ihn als tugendhaft voraussetzend, fragen, ob er glücklich ist, so lange er tugendhaft ist. Aber sey er tugendhaft, sagen sie, wenn er es nicht empfindet und nicht nach der Tugend wirket, wie kann er glücklich seyn? Aber — wenn einer auch nicht empfindet, daß er gesund ist, so ist er nichts desto weniger doch gesund, und eben so, wenn einer nicht empfindet, daß er schön ist; er ist's doch. Wenn einer sich nun nicht bewußt würde, daß er ein Weiser wäre, würde er deshalb

kein

kein Weiser seyn. Aber zum weise seyn, möchte einer einwenden, gehört eben diese Empfindung und dieß Bewußtwerden; denn bei der wirksam thätigen Weisheit fände sich auch das glücklich seyn. — Dagegen folgendes. Wenn dem Weisen sein Verständniß und seine Weisheit von aussen käme, so würde diese Rede einigen Schein haben. Wenn aber die Bestandheit der Weisheit in irgend einer Wesenheit oder vielmehr in der Wesenheit selbst lieget, so ist diese Wesenheit in dem Schlafenden nicht verloren oder überhaupt in dem nicht, von dem man saget, er sey sich seiner nicht bewußt. Denn diese Wirksamkeit der Seele ist in ihm und diese nichtschlafende Thätigkeit. Und auch in den erwähnten Fällen also wird dieser Tugendhafte als solcher wirken. Ihm wird diese Thätigkeit nicht gänzlich fehlen, sondern nur einem Theile von ihm, wie auch bei der Wirkung der physischen Thätigkeit, die Wahrnehmung dieser Thätigkeit durch das Empfindungsvermögen nicht auf den übrigen Menschen übergeht. Wären wir selbst jene in uns wirkende physische Kraft, so würden wir die Wirkenden seyn; nun sind wir aber das nicht, sondern die Wirkung des Geistigen, so daß wir denn zugleich mit diesem Geistigen wirken.

Zehntes Kapitel.

Vielleicht aber entgeht diese reingeistige Thätigkeit des Menschen dadurch, daß sie nicht an irgend einem in die Sinne fallenden erscheint. Denn auch in diesem Falle muß er sich vielleicht des Sinnenvermögens als des Mediums der Auffassung bedienen. Denn warum sollte

der Geist nicht wirken und die Seele auf ihn hinwirken, welche vor aller Empfindung und Auffassung ist. Vor der Auffassung muß doch eine Wirksamkeit da seyn, weil intellektuelles Denken und Seyn dasselbe sind. Diese Auffassung aber scheint so zu geschehen, daß das geistige und das auf das Leben der Seele einwirkende Vermögen sich an der Seele brechen, und gleichsam zurückgeworfen werden; wie das im Spiegel bei der glatten und hellen Fläche der Fall ist, obgleich dieselbe ruht. Wie nun in diesem Falle, wenn der Spiegel da ist, das Bild entsteht, aber auch wenn er nicht da oder nicht in demselben Zustande ist, doch die Wirksamkeit da ist, durch welche das Bild kam, so ist es auch mit der Seele. Wenn dasjenige in uns ruht, in welches die Abbilder des Verstandes und des Geistes hineinscheinen, so werden diese Bilder gesehen und gleichsam nach Art der sinnlichen Empfindung erkannt, so doch, daß die Kenntniß von der Wirksamkeit des Geistes und Verstandes vorausgeht. Ist aber dieses erwähnte durch die Zerstörung der Harmonie des Körpers zerrüttet, so denkt Verstand und Geist ohne Bild und die Intelligenz ohne Einbildung. Dieß kann man sich auch so denken, daß die Intelligenz von der Einbildung begleitet ist, ob sie gleich keine Einbildung ist. Ja, es würde einer viele schöne Wirksamkeiten von Wachenden, Anschauungen und Thaten finden können, wo wir uns weder des Anschauens noch des Handelns bewußt sind. Denn der Lesende etwa muß sich nicht nothwendigerweise bewußt seyn, daß er lieset, auch der Muthige nicht, daß er muthig handelt und was er wirket, nach seinem Muthe wirket, und tausenderlei

anderes; so daß es scheint, daß das Bewußtwerden die Wirkungen selbst, deren man sich bewußt wird, dunkler und geringer mache, da sie im Gegentheil, wenn sie allein sind und rein, mehr wirken und mehr leben. Und wenn Tugendhafte in dieser Lage sind, so haben sie mehr Leben, da dasselbe nicht in die Empfindung ausgegossen ist, sondern in sich selbst tief gesammelt.

Eilftes Kapitel.

Wollten einige nun sagen, dieser erwähnte Tugendhafte lebe nicht, so sagen wir, er lebe, und sie kennen weder desselbigen glücklich seyn, noch sein Leben. Wollen sie dieß nicht glauben, so wollen wir sie bitten, einstweilen einen Lebenden und Tugendhaften anzunehmen und zu forschen, ob er glücklich sey; daß sie nicht etwa, ihm das Leben absprechend, darnach forschen, ob das wohl leben da sey, daß sie nicht etwa den Menschen wegnehmen und nach der Glückseligkeit des Menschen forschen; daß sie nicht etwa zugeben, daß der Tugendhafte bloß nach dem Inneren sich wende und ihn doch in äusserlichen Wirksamkeiten suchen, oder überhaupt seine Sehnsucht ins Äussere setzen. Denn so hätte die Glückseligkeit gar keinen Gehalt und keine Existenz, wenn einer sagte, das Äussere wäre der Sehnsucht Gegenstand und der Tugendhafte wolle das Äussere. Allerdings wird er wünschen, daß alle Menschen sich auch äusserlich wohl befinden und daß keinen irgend ein Übel zustoße. Ist dieß aber nicht der Fall, so wird er demohngeachtet glücklich seyn. Wenn aber einer sagte, daß er unvernünftig thue, wenn er Ent-

fernung des Bösen wünschte, da es nicht möglich sey, daß das Böse nicht sey, der wird offenbar uns beistimmen müssen, die wir seine Sehnsucht nach dem Innern wenden.

Zwölftes Kapitel.

Wenn sie Angenehmes für dieß Leben fordern, so müssen sie nicht an die Lüste unsittlicher Lüstlinge, oder an die Vergnügungen des Körpers denken. Unmöglich können diese da seyn; ja sie vernichten die Glückseligkeit. Nicht einmal große ausgelassene Freude kann da seyn. Warum sollte sie? Die Freude, die bei dem Guten ist, besteht nicht in Bewegungen und entsteht folglich nicht. Denn das Gute ist bei dem Glücklichen; er ist bei sich selber und Lust und Heitre bleibet. Der Gute ist immer heiter, sein Zustand ruhig, erwünscht seine Lage, als welche keines von den sogenannten Übeln erschüttert, wenn er ein Tugendhafter ist. Sucht er eine andere Art der Lust im tugendhaften Leben, so sucht er eben das tugendhafte Leben nicht.

Dreizehntes Kapitel.

Die Äusserungen seiner Wirksamkeit aber werden nicht durch Umstände verhindert werden, sondern andre Umstände werden andre Äusserungen herbeiführen. Alle diese Äusserungen werden gleich schön seyn, nur die vielleicht schöner, welche und insofern sie durch Umstände bedingt oder begünstigt sind. Die Wirkungen aber, welche die Beschauung erzeuget, aufs Einzelne gehend, sind vielleicht denen gleich, welche der Tu-

gendhafte durch Nachforschen und Bedenken hervorbringt. Das ausgebreitetste Wissen hat er immer bei der Hand, immer, ob er auch in Phalaris Stiere sich befände. Denn was mit Unrecht und fälschlich angenehm genannt wird, bleibt es, ob man es auch zwei und dreimal so nennte. In dem angegebenen Falle ist es aber das gerade im Schmerze befindliche, welches sein Urtheil über das Empfundene ausspricht. Hier aber ist ein Unterschied zwischen dem, was die Schmerzen hat und jenem andern, was immer bei sich selber wohnet und welches, weil es nothwendigerweise bei sich selber ist und so lange es dieß ist, nie die Anschauung des ganzen Guten verlieret.

Vierzehntes Kapitel.

Daß aber der Mensch und vorzüglich der Tugendhafte kein Zusammengesetztes sey, bezeuget sowohl die Trennung von dem Körper, als die Verachtung, welche für die erwähnten Güter des Körpers geheget wird. Das Lebendige selbst aber für die Glückseligkeit halten, ist lächerlich; da das Glück im wohl leben bestehet, welches sein Daseyn bloß aus der Seele her hat und der Seele Wirkung ist. Doch ist es nicht der ganzen Seele Wirkung, denn mit dem natürlichen Theile der Seele hat es nichts zu thun, weil dieser zu nahe an den Körper stößet. Denn dieß glücklich seyn bestehet nicht in Größe und Wohlbefinden des Körpers, auch nicht in der Güte der Sinne, weil der Überfluß an solchen Gaben, den Menschen beschwerend, leicht zu sich niederziehen kann. Deshalb soll er, um für das Beste ein Gleichgewicht herzustellen, den Körper schwä-

chen und schlechter machen, damit man deutlich sehe, daß der eigentliche Mensch ein andrer sey, als der äusserliche. Der Mensch hier an diesem Orte mag immer schön und groß und reich seyn und ein Gebieter aller Menschen, insofern er ein Bürger dieses Ortes ist; man hat den dadurch Verleiteten und Betrogenen nicht zu beneiden. Bei dem Weisen aber wird dieß entweder gleich vom Anfange an nicht seyn, oder wenn es Statt findet, so wird er selbst es vermindern, wenn er anders für sich selbst sorgt. Auch die Überfülle des Körpers wird er durch Nachläßigkeit verringern und verderben. Die Herrschaft wird er niederlegen. Es wird ganz und gar nicht ohne Krankheit seyn wollen und deshalb die Gesundheit des Körpers ängstlich bewachen. So wird er auch nicht ohne Schmerzen seyn wollen. Kommen sie nicht von selbst, so wird er als Jüngling sie kennen lernen wollen, und ist er schon alt, so werden weder sie, noch Vergnügungen ihn aus der Fassung bringen können; überhaupt nichts von dem hier unten seyenden, weder Angenehmes noch Unangenehmes wird ihn dahin bringen, daß er auf den Körper Rücksicht nimmt. Befindet er sich in den Schmerzen, so wird er ihnen die ihm gegen sie verliehene Kraft entgegensetzen; von Vergnügen und Gesundheit und Muße wird er keinen Zusatz zu seinem Glücke erhalten, und von den ihnen entgegengesetzten Zuständen keine Verringerung und Wegnahme erleiden. Denn wenn ihm das eine Entgegengesetzte nichts giebt, wie sollte ihm das andere Entgegengesetzte etwas nehmen?

Fünfzehntes Kapitel.

Gesetzt nun aber, es seyen zwei Weise; der eine hätte alles äusserliche Gute, der andere das Gegentheil. Haben beide nun gleiches Glück? Allerdings, wenn sie gleich weise sind. Gesetzt, der eine wäre schön und hätte alles andre, was nicht zur Weisheit gehöret; alles was nicht auf die Tugend, auf die Beschauung des Besten und auf das Beste selbst gerichtet ist, was wäre es? — Nicht einmal der, welcher solches hat, wird prahlen, als ob er glücklicher sey, als der andere, der es nicht hat, weil eben der Überfluß an irdischen Gütern zur Vervollkommnung nichts beiträgt. Wir aber betrachten den Glücklichen nach unsrer Schwachheit und halten etwas für schauderhaft und schrecklich, was eben der Glückliche nicht dafür hält. Denn er wäre nie weder ein Weiser noch ein Glücklicher, wenn er nicht alle Einbildungen in dieser Rücksicht von sich thäte und gleich als ein ganz anderer das Zutrauen zu sich selbst hätte, daß ihn nie ein Unglück befallen könne. Dadurch wird er über alles furchtlos seyn. Sollt' er um irgend etwas fürchten, so wird er nicht vollkommen seyn zur Tugend, sondern ein halber. Und sollte ihm eine unvorhergesehene vorher nicht bedachte Furcht kommen, ihm, der den Sinn auf anderes gerichtet hat, so wird der Weise hinzutreten und sie wegstoßen, und den in seinem Innern bewegten körperlichen Sinn entweder durch Drohung oder durch Gründe zur Ordnung bringen, aber durch leidenschaftslose Drohung, wie mans Knaben macht, die sich betrüben. Diese erschüttert den Sinn, wie ein Knabe schnell erschüttert wird, wenn er auf einen

alten ehrwürdigen Mann blickt. Deshalb ist aber der Weise nicht lieblos und hart. Denn so ist er für sich und in dem ihn betreffenden. Was er aber sich giebt, theilet er auch den Freunden mit und wird im Besitze des Geistes ein rechter Freund seyn.

Sechszehntes Kapitel.

Wenn aber einer den Tugendhaften nicht in diesen Geist setzet, ihn zu Zufällen niederführet, und ihm die Furcht vor denselben zuschreibet, der wird ihn nicht als einen solchen Tugendhaften bewahren, wie wir ihn haben wollen, sondern er wird einen weichen, schwachen Menschen aus ihm machen, gemischt aus Gutem und Bösen, wird ihm ein aus etwas Guten und etwas Bösen gemischtes Leben zuschreiben. Solch einer kann nun nicht leicht existiren, und wenn, so wird er nicht würdig seyn, ein Glücklicher genannt zu werden. Denn er hätte nichts Großes, weder in der Würde der Weisheit, noch in der Reinheit des Guten. So ist also im Gemeinschaftlichen, Gemischten das glücklich leben nicht. Denn richtig sagt Plato an jener Stelle, das Gute sey von obenher zu nehmen, nach jenem müsse blicken, wer ein Weiser werden wolle und ein Glücklicher, jenem sich ähnlichen, jenem gemäß leben. Dieß alles geht nun bloß auf das Ziel, zu dem er aufstrebt. Was das übrige anbetrifft, so wird er nicht, wenn er etwa den Ort verändert, einen Zusatz zum glücklich seyn vom Orte hernehmen, sondern er wird als ein nach dem Höhern gewendeter leben, indeß das Äussere bloß um ihn herumgegossen ist; es mag sich nun dieß Äussere so oder

so verhalten und beschaffen seyn, er wird darauf so viel Rücksicht nehmen, als er muß und kann; er selbst aber wird ein andrer seyn, nicht verhindert, diesen Ort aufzugeben, wenn die natürliche Zeit es fordert. Über alles dieß zu beschließen, steht ihm frei. So werden einige seiner Werke auf die Glückseligkeit hingerichtet seyn, andere aber wird er thun, nicht des Zieles wegen, und überhaupt nicht seinetwegen, sondern um deßwillen, der mit ihm enge verbunden ist, für den er sorgt und den er so lange als möglich aufrecht hält. Wie etwa der Tonkünstler für die Lyra sorget, so lange er sie brauchen kann. Kann er diese nicht mehr brauchen, so wird er eine andre nehmen, oder er wird den Gebrauch der Lyra ganz aufgeben; wird sich der Wirkungen auf die Lyra enthalten, eine andere Beschäftigung habend, ohne die Lyra; er wird die nahe liegende verächtlich ansehen, ohne Instrument singend. Nicht ohne Grund aber wurde ihm im Anfange das Instrument gegeben. Denn er bedurfte sein oftmals. —

Fünftes Buch.

Erste Frage.

Ob wohl das glücklich seyn einen Zuwachs durch die Zeit erhält, da dasselbe immer nur als Gegenwart genommen wird. Denn die Erinnerung an das glücklich gewesen seyn bewirket nichts. Nicht im Aussprechen eines gewissen Befindens, sondern im Befinden so oder so selbst besteht das glücklich seyn. Dieß Befinden aber und die Thätigkeit des Lebens überhaupt haben ihr reales Daseyn nur in der Gegenwart.

Zweite Frage.

Wenn nun aber, weil wir immer nach Leben und Wirken uns sehnen, einer die Glückseligkeit in die Erlangung dieser beiden setzte? Auf diese Weise wäre dann die morgende Glückseligkeit größer als die heutige, die folgende immer größer als die vorhergehende und das glücklich seyn würde nicht mehr nach der Tugend gemessen werden. So würden auch die Götter jetzt glücklicher seyn als vorher und doch nicht vollkommen und nie vollkommen. Wird die Sehnsucht gestillt, dadurch, daß sie die Beschaffenheit des Seyns empfängt, so hat sie Gegenwärtiges erhalten und nichts als Gegenwärtiges und sucht, so lange sie ist, den

Besitz dieser Glückseligkeit. Auch die Sehnsucht nach dem Seyn des Lebens wird eine Sehnsucht nach dem Gegenwärtigen seyn, wenn anders das Seyn in der Gegenwart ist. Wenn sie das Künftige und Nachfolgende will, so will sie, was sie hat und ist, nicht das Vorübergegangene, nicht was kommen wird, sondern das Seyn dessen will sie, was schon ist; sucht nicht das in Ewigkeit Fortgehende, sondern das Daseyn des schon und nun Seyenden.

Dritte Frage.

Was nun aber von dem, der lange glücklich gewesen ist und lange ein und dasselbe mit Augen gesehen hat. Wenn er in der längeren Zeit etwas Klareres und Deutlicheres gesehen hat, so hat ihm die Zeit mehr verschaffet. Wenn er aber diese ganze Zeit hindurch das Gleiche gesehen hat, so hat der dasselbe, der es nur ein einzigesmal geschaut hat.

Vierte Frage.

Aber ein andrer hat sich länger gefreuet. — Dieß kann man eben nicht mit Recht zum glücklich seyn rechnen. Nennt einer die ungehinderte Wirksamkeit Lust, der nennt gerade das von uns Gesuchte. Und die größere Lust hat immer nur das Gegenwärtige. Ihr Vergangenes ist eben dahin gegangen. —

Fünfte Frage.

Was aber, wenn nun einer vom Anfange bis zum Ende glücklich gewesen ist; ein andrer bloß am Ende und noch ein andrer bloß am Anfange? haben

diese drei das Gleiche? Diese Vergleichung kann nicht zwischen lauter Glücklichen angestellt werden, sondern es werden in ihr Nichtglückliche als solche gegen Glückliche gehalten und verglichen. Hat nun der Glückliche mehr, so hat er es als Glücklicher gegen Nichtglückliche, die er denn auch im Besitze des Gegenwärtigen überwieget.

Sechste Frage.

Wird aber der Unglückliche nicht unglücklicher durch die längere Dauer des Unglücks? Und alles andre Unangenehme, giebt es durch die längere Dauer nicht größeres Ungemach, wie langwierige Schmerzen und Betrübnisse und alles der Art? Wenn aber diese Dauer die Übel vermehrt, warum nicht auch im entgegengesetzten Falle das glücklich seyn auf dieselbe Art? Oder könnte einer bloß von Schmerzen und Betrübniß sagen, daß die Zeit sie vermehre? Wie etwa das Beharren der Krankheit zuletzt ein gewöhnlicher Zustand und der Körper durch die Dauer verschlechtert wird. Wenn aber immer dasselbe bliebe und das Verderben nicht größer würde, so würde das Gegenwärtige immer dasselbe Betrübende seyn, wenn einer nicht das Vorübergegangene, hinsehend zugleich auf das Geschehene und Bleibende zu dem Zustande des Unglücklichen hinzuzählen wollte, so daß das Übel sich auf die längere Zeit ausdehnte und durch dasselbe als ein Bleibendes dieser Zustand immer verschlimmert würde. So entsteht also das größere Unglück nicht durch die längere Dauer, sondern durch das Hinzukommen eines größern Übels. Dieses Mehr des Übels

aber ist wohl nicht zu gleicher Zeit da und wird überhaupt kein Mehr oder kein Zusatz genannt werden können, da ein nicht mehr Seyendes dem wirklich in der Gegenwart Seyenden hinzugezählt wird. Das Glück aber hat immer dasselbe Ziel und dieselbe Gränze. Und wenn auch da eine Zugabe durch die längere Dauer der Zeit statt finden sollte, so daß der glücklicher wäre, der größere Tugend hinzusetzte, so wird damit nicht das Glück, nach der Länge der Jahre gerechnet, gelobt, sondern deshalb, weil es in der That größer geworden ist.

Siebente Frage.

Aber warum, wenn man nur auf das Gegenwärtige sehen und nicht dasselbige und Vergangenes zusammenrechnen soll, thun wir gerade dieß mit der Zeit, zählen das Vergangene zu dem Gegenwärtigen und heißen sie dann länger? Warum sagen wir nun nicht, so lange die Zeit ist, so groß oder lang ist auch die Glückseligkeit. Sollten wir nicht auch die Glückseligkeit nach den Zeitperioden abtheilen? Denn wenn wir sie nur nach dem Gegenwärtigen messen, werden wir sie untheilbar machen. Es ist nicht unsinnig, auch die nicht mehr seyende Zeit noch zu zählen, wie wir denn auch das Gewesene und nicht mehr Seyende zählen, wie etwa die Todten. Zu sagen aber, daß die nicht mehr seyende Glückseligkeit da sey und größer als die gegenwärtige, ist unsinnig. Denn die Glückseligkeit muß sich schlechterdings ereignen, um da zu seyn. Eine längere Zeit aber ausser der gegenwärtigen ist ein noch nicht seyn oder ein nicht mehr

seyn. Überhaupt will diese längere Dauer der Zeit eine Zerstreuung des Einen, welches in der Gegenwart ist. Daher wird die Zeit auch mit Grund ein Bild der Ewigkeit genannt, da sie das Bleibende der Ewigkeit in ihrer eignen Zerstörung vernichten will. Denn wenn sie das Bleibende in der Ewigkeit wegnimmt und sich selbst aneignet, so vernichtet sie jene, da sie doch durch dieselbe gewissermassen hätte können gerettet werden. Verloren aber ist die Ewigkeit, wenn sie sich ganz in dieß ihr Bild verliert. Wenn nun das Glück im guten Leben liegt, so ist es offenbar in das Leben des Seyenden selbst zu setzen. Denn dieß ist das Beste. Und also ist es nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit zu messen. Dieß aber ist nie mehr, noch weniger, auch nicht nach gewisser Länge zu bestimmen, sondern immer dasselbe unbeschränkte nicht zeitliche Seyn. Deshalb ist das Seyende nicht mit dem Nichtseyenden, die Ewigkeit nicht mit der Zeit zusammenzustellen, noch das immer dauernde Zeitliche mit der Ewigkeit, noch das Unzertrennliche aus einander zu reissen, sondern das Ganze ganz zu nehmen, wenn du es irgend nimmst; nehmend nicht das Untheilbare der Zeit, sondern das Leben der Ewigkeit, das nicht aus vielen Zeiten besteht, sondern das aus der ganzen Zeit ganz hervorgeht.

Achte Frage.

Wenn aber einer sagte, die Erinnerung an das Vergangene, welche in der Gegenwart bliebe, gebe dieses Mehr, dem, welcher längere Zeit im glücklich seyn gewesen ist. — Was versteht er denn unter

dieser Erinnerung? Etwa die Erinnerung an früher dagewesene Einsicht, so daß er ihn also einsichtsvoller nennte, und nicht bei seiner Voraussetzung bliebe; oder die Erinnerung an Vergnügen, gleich als wenn der Glückliche vieler und großer Freude bedürfte und an der gegenwärtigen nicht genug hätte. Und was hätte denn die Erinnerung des Angenehmen Angenehmes? Wie etwa, wenn einer sich erinnert, daß er gestern über eine Speise sich gefreuet, oder vor zehn Jahren, wo es noch lächerlicher wäre. Eben so mit der Einsicht, wenn einer sagte, er sey vor einem Jahre einmal zu dieser oder jener Einsicht gekommen gewesen.

Neunte Frage.

Wenn er sich aber an das Schöne erinnerte? sollte man davon nicht etwas dergleichen sagen können? Das aber ist die Sache eines Menschen, dem es in der Gegenwart am Schönen fehlt und der, weil er es jetzt nicht hat, die Rückerinnerung des Vergangenen aufsucht.

Zehnte Frage.

Aber die lange Zeit bringt viele schöne Handlungen hervor, deren der nur kurze Zeit Glückselige untheilhaftig ist. Als ob der Glückliche es durch viele schöne Handlungen werde. Wer da sagt, daß das glücklich seyn aus vielen Zeiten und Handlungen hervorgehe, der setzt dasselbe aus dem Nichtseyenden, aus dem Vergangenen zusammen und aus einem bestimmten Einen in der Gegenwart. Deshalb setzten wir das glücklich seyn in die Gegenwart. Dann unter-

suchten wir, ob durch die längere Zeit das Glück größer werde. Nun ist zu untersuchen, ob dieß Glück durch lange Zeit durch viele Handlungen vorzüglicher werde. Da ists denn fürs erste möglich, daß der nicht Handelnde glücklich ist und nicht weniger, sondern mehr als der Handelnde, weil die Handlungen nicht aus sich selbst das „wohl" geben, sondern die Beschaffenheiten des Einzelnen die guten Handlungen hervorbringen. Der Verständige erlanget das Gute auch handelnd, nicht insofern er handelt, oder als ob ein äusserer Zufall es ihm gäbe, sondern weil er es hat. So kann die Rettung des Vaterlandes auch durch einen Schlechten geschehen, und auch dem, der etwas anders thut, kann die Freude über die Rettung des Vaterlandes werden. Nicht das also ist es, was das Vergnügen des Glückseligen hervorbringt, sondern seine individuelle Beschaffenheit bringt sein Glück und das Angenehme durch dasselbe hervor. Das glücklich seyn aber in die Handlungen setzen, heißt sie in etwas setzen, was ausser der Tugend und der Seele liegt. Denn die Wirksamkeit der Seele bestehet im Denken und daß sie in sich selber darnach wirke. Und das ist das glücklich seyn.

Sechstes Buch.

Erstes Kapitel.

Das Schöne besteht meist in Wirkungen auf den Sinn des Gesichtes, doch auch in den Wirkungen, welche auf das Gehör durch die Zusammensetzungen der Worte hervorgebracht werden; so findet es sich auch in allen Hervorbringungen der Musik. Denn auch Gesänge und Wohlklänge sind schön. Und diejenigen, welche von der sinnlichen Empfindung zu dem Höheren aufsteigen, werden auch Beschäftigungen und Handlungen und Beschaffenheiten der Seele und Kenntnisse und Tugenden schön finden. Ob vor diesen allen etwas Schönes sey, wird die Sache selbst sofort zeigen. Was nun macht, daß die Körper schön erscheinen, und daß das Gehör den Tönen Beifall giebt als schönen und was sodann zur Seele gehört, wie ist das alles schön? Ist durch ein und dasselbe dieß alles schön, oder ist die Schönheit eine andere im Körper, eine andere in etwas anderem? Und was sind diese Schönheiten oder was ist diese Schönheit. Denn einiges ist nicht seinem Wesen nach schön, wie die Körper, sondern durch Theilnehmung. Anderes ist Schönheit an sich, wie die Tugend. Denn die Körper sind immer dieselben, sie mögen nun schön oder nicht schön

erscheinen, so daß etwas anderes ist Körper seyn und schöner Körper seyn. Was ist nun aber das an den Körpern Seyende. Dieß ist vorerst zu betrachten. Was erreget die Blicke des Schauenden und kehret sie auf sich und ziehet sie an und machet sie des Anblicks froh? Denn finden wir dieß, so können wir es als eine Leiter gebrauchen, um darauf zur Ansicht des andern zu gelangen. Es ist eine fast allgemeine Behauptung, daß das richtige Verhältniß der Theile unter einander und zum Ganzen, dazu die Anmuth, die Schönheit für das Gesicht ausmache, und für alle, die dieß behaupten, bestehet das Schöne im richtigen Verhältnisse und im Maaße. Diese werden nun kein einfaches, sondern nothwendigerweise ein zusammengesetztes Schöne haben und nur das Ganze wird ihnen schön seyn. Die einzelnen Theile werden bei ihnen nicht schön seyn, sondern ihre Zusammenstimmung zum Ganzen wird das Schöne ausmachen. Und doch müssen, wenn das Ganze schön ist, auch die Theile schön seyn, denn dieß Ganze kann nicht aus häßlichen Theilen bestehen, sondern alle einzelnen Theile müssen das Schöne erhalten haben. Und die schönen Farben, die einfach sind, wie das Sonnenlicht und ihre Schönheit nicht vom Ebenmaaße her haben, werden für sie ausser dem Schönen seyn. Wie ist das Gold schön und der Blitz der Nacht oder der Anblick der Sterne? Gleicherweise würde auch bei den Tönen das Einfache seine Schönheit verlieren, da doch jeder Ton eines anerkannt schönen Tonstückes als eines Ganzen unter den vielen in demselben befindlichen schönen Tönen gleichfalls schön ist. Wenn aber bei demselben blei-

benden Ebenmaaße dasselbe Gesicht nun schön, dann nicht schön erscheinet, wie soll man nicht sagen, daß etwas anderes ausser dem Ebenmaaße das Schöne sey und das Ebenmaaß nur schön sey durch dieß andere? Wenn aber jene auch zu den Geschäften des Lebens und den schönen Reden übergehen und auch bei diesen das Ebenmaaß als den Grund der Schönheit angeben, was soll man nun in schönen Beschäftigungen oder Gesetzen oder Kenntnissen Ebenmaaß nennen, oder in Wissenschaften? Denn wie können wissenschaftliche Sätze, Theoreme in Ebenmaaß und Verhältniß gegen einander stehen? Deshalb etwa, weil sie zusammenstimmen; so ist auch unter dem Bösen Einklang und Zusammenstimmung. Denn auch das kann, als passend und einklingend gezeigt werden und so, daß es zusammenstimmt, daß die Mäßigung Einfalt sey und Gerechtigkeit eine edle Dummheit. Die Schönheit der Seele nun ist die ganze Tugend und diese Schönheit ist wahrer als das Vorherige. Aber das Ebenmaaß und Verhältniß? Da die Seele mehrere Theile hat, wie wird es sich mit der Zusammensetzung und Mischung der Theile und der wissenschaftlichen Sätze und Anschauungen verhalten? Und die Schönheit des gesonderten für sich bestehenden Geistes, was wird sie seyn?

Zweites Kapitel.

Lasset uns zurückgehen und sagen, was das Schöne in den Körpern ist. Vorerst ist es etwas, was beim ersten Blicke von uns wahrgenommen wird, und die Seele, es gleichsam verstehend, wählt es und es

erkennend nimmt sie es in sich auf und stimmt sich gleichsam mit ihm zusammen. Geräth sie aber auf Häßliches, so zieht sie sich zurück, weigert sich, es anzunehmen und weiset es zurück, weil es nicht zu ihr stimmt und ihr fremd ist. Wir erklären dieß so: Da die Seele ihrem Wesen nach ein rein Seyendes ist und früher als alle höhere Wesenheit die in den vorhandenen Dingen sich findet, so freuet sie sich, wenn sie nun ein ihr Verwandtes oder eine Spur des ihr Verwandten sieht und staunet, nimmt es in sich auf und erinnert sich ihrer selbst und dessen, was ihrer ist. Was ist nun aber für eine Ähnlichkeit zwischen dem Schönen hier und dem Schönen dort? Ist eine solche Ähnlichkeit vorhanden, so mögen beide denn immer ähnlich seyn. Wie sind nun aber jene schön und wie diese? Diese, sagen wir, sind schön durch ihre Theilnahme an der Gestalt. Denn alles Gestaltlose, was Gestalt und Form annehmen kann und doch der Einwirkung der Vernunft und jeder Form beraubt ist, das ist häßlich und ausserhalb der göttlichen Vernunft und ganz häßlich, häßlich auch deshalb, weil es von Gestalt und Vernunft nicht bewältiget wird, weil eben die Materie sich nicht gänzlich nach der Gestalt gestalten läßt. Tritt nun die Gestalt hinzu, so ordnet sie das, was aus vielen Theilen durch Zusammensetzung Eines werden soll, zusammen und verbindet es zu einer Vollendung und macht es durch diese Vereinigung zu Einem. Denn die Gestalt selbst war Eines, so muß auch das durch die Gestalt Gebildete Eines seyn, so viel es dieß seyn kann, da es aus vielem besteht. Die Schönheit des in Eines Zusammengebrachten be-

beruhet also darauf, daß die Gestalt sich den Theilen und dem Ganzen mittheilt. Kommt der Gestalt ein Einzelnes aus ähnlichen Theilen Bestehendes vor, so macht sie auch dieses zum Ganzen. Denn zuweilen theilt sie sich dem ganzen Gebäude und den Theilen mit, zuweilen nur einem einzigen Steine, jenes geschieht durch die Kunst, dieß von Natur. So wird also der Körper schön durch die Gemeinschaft der Vernunft, welche von dem Göttlichen niederkömmt.

Drittes Kapitel.

Diese Schönheit aber erkennet eine ihr beigeordnete Kraft. Nichts ist kräftiger als diese zur Unterscheidung dessen, was der Schönheit eigenthümlich ist, wenn auch die übrige Seele miturtheilet. Vielleicht thut es auch diese, wenn sie die Gegenstände mit der in ihr liegenden Idee zusammenhält und diese zur Beurtheilung gebrauchet, so etwa wie man ein Lineal zur Beurtheilung des Geraden anwendet. Wie aber soll das Körperliche mit dem, was vor dem Körper ist, zusammenstimmen? Und wie kann der Baumeister, die äussere Gestalt des Hauses mit der in seiner Seele befindlichen vergleichend, sagen, daß jene schön sey? Vielleicht weil, wenn du die Steine wegdenkest, das Äussere eben die innere Gestalt ist, aussen getheilt durch die Schwere der Materie, an sich theillos, nur erscheinend in vielen. Wenn nun die sinnliche Empfindung die Gestalt in den Körpern sieht, welche das Entgegengesetzte bindet und bewältiget, das Entgegengesetzte, welches ohne Form ist, und wenn sie die Form sieht, welche auf andern Formen lieblich

getragen wird, so sammelt sie das Vielfältige, hebet es zu sich herauf und führt es in das innere Ungetheilte und macht es diesem Inneren zusammenstimmig, einhellig und freundlich. Wie einem guten Manne die Spur der Tugend anmuthig in einem Jünglinge entgegenscheinet, einhellig mit dem Wahren, dem Inneren. Die Schönheit der Farbe aber wird offenbar nur durch Gestaltung und durch die Bewältigung des in der Materie dunkel Hervorgebrachten, welche Bewältigung durch die Gegenwart des Lichtes bewirkt wird, welches unkörperlich, eine Gestalt und Logos ist. Daher ist das Feuer an sich, vor den andern Körpern aus, schön, weil es gegen die andern Elemente den Rang einer Gestalt hat. Denn es strebt seiner Richtung nach, nach oben, ist feiner als die andern Körper, weil es dem Unkörperlichen nahe ist. Es allein, das andere nicht aufnehmend, wird von dem andern aufgenommen. Denn jenes wird warm, es selbst wird nicht kalt. Das Feuer selbst hat zuerst Farbe, das andere nimmt von ihm die Gestalt der Farbe. Es leuchtet und glänzt, als ob es eine Gestalt wäre. Alles aber, was über die Materie nicht Herr wird und weniges Licht erhalten hat, ist auch nicht schön, weil es der Gestalt der Farbe ganz und gar nicht theilhaft ist. So die Harmonieen in den Tönen, welche die in der Seele verborgenen ans Licht bringen und der Seele selbst zur Verständniß des Schönen helfen, indem sie ihr in einem Andern ihr Eigenstes zeigen. Diese in die Sinne fallenden Töne nun werden durch Zahlen gemessen, nicht alle und nicht überhaupt, sondern bloß insofern sie zur Her-

vorbringung der Gestalt und zu deren Herrschaft beitragen. So viel von dem Schönen, welches in die Empfindung, in die Sinne fällt, welches Bilder und Schattengleich aus dem Innern herausgeht, zur Materie kömmt, sie schmückt und in seiner Erscheinung Bewunderung erreget.

Viertes Kapitel.

Nun aber müssen wir aufsteigend nach dem höheren Schönen sehen, welches die sinnliche Empfindung nicht zu sehen vermag, die Seele aber ohne Organe sieht und auffaßt; und die sinnliche Wahrnehmung unten bleiben lassen. Wie es aber nicht möglich gewesen wäre, von dem Schönen der sinnlichen Wahrnehmung zu reden, solchen, die es nicht gesehen und als Schönes wahrgenommen hätten, wie einige, die von Geburt an blind sind, eben so können wir auch nicht über die Schönheit der Beschäftigungen und Bestrebungen oder der Kenntnisse oder alles derartigen urtheilen, ohne sie selbst empfunden zu haben; und dasselbe gilt vom Glanze der Tugend bei denen, welche ihn nicht selbst gesehen haben, nicht gesehen, wie schön der Tugend und Seelenreinheit Antlitz sey und daß weder der Abendstern noch der Morgenstern so schön seyen. Aber sie müssen sie dadurch sehen, wodurch die Seele sieht. Wenn sie sie aber sehen, so müssen sie Lust daran haben und ergriffen werden und viel mehr staunen, als bei dem, was sie vorher sahen, weil sie nun schon an das Wahre gelangen. Denn das müssen die Eindrücke von jeglichem Schönen seyn, ein Staunen, ein eigenartiges Ergriffenwerden,

eine Sehnsucht, eine Liebe, ein süsses Beben. Diese Eindrücke erfahren die Seelen auch von dem nicht Gesehenen; sie erfahren sie, so zu sagen, alle, vorzüglich denn aber doch die Seelen, die mit Liebe gegen jenes Schöne erfüllt sind, wie denn auch, wenn wir von Körpern reden wollen, zwar alle dieselben sehen, doch aber nicht alle gleicherweise bewegt werden, sondern die vorzüglich, von denen man sagt, „sie lieben."

Fünftes Kapitel.

Weiter ist nun über die die Liebe betreffenden Gegenstände zu forschen, die nicht in die sinnliche Wahrnehmung fallen. Was leidet ihr denn in Betreff schöner Bestrebungen für Eindrücke, was in Betreff schöner Lebensweisen und reiner Sitten, und überhaupt in Betreff tugendhafter Werke und deren Beschaffenheiten und der inneren Schönheit der Seele? Und wenn ihr euch selbst als innerlich schön sehet, was empfindet ihr für Eindrücke. Und wie schwärmet ihr und seyd ergriffen und sehnet euch bei euch selbst zu seyn, euch sammelnd von den Körpern weg? Denn diese Eindrücke empfinden die wahrhaft und wirklich Liebenden. Und was ist das, worüber sie diese Eindrücke empfinden? Keine Gestalt, keine Farbe, keine Größe, sondern die Seele, die farbenlose selber, welche farbenlose Reinheit hat und der übrige Glanz der Tugenden; wenn ihr etwa in euch selbst sehet oder in einem andern erblicket die Größe der Seele und vollendete Sitte und die fleckenlose Reinheit und die Mannheit mit dem tapfern Antlitze und jene heilige

Würde und Scheu, die furchtlos, ungebeugt, leidenschaftlos einhertritt und nach allen diesem den göttlichen Geist, der das alles bestrahlet. Dieses bewundernd und liebend — wie und weshalb nennen wir es schön? Es ist und erscheinet uns, wer es je sah, wird es nicht anders sagen, als daß dieß das wahrhaft Seyende sey. Was ist nun aber dieß wahrhaft Seyende? Etwa das Schöne? Aber noch ausser diesem Schönen sehnt sich die Vernunft nach der Kenntniß jenes Realen, welches der Seele diese Liebe eingeflößet hat. Was ist das in allen Tugenden wie das Licht durchscheinende? Willst du, das Gegentheil nehmend. das Häßliche in der Seele dagegen setzen? Denn vielleicht hilft es unsern Forschungen, wenn wir wissen, was das Häßliche sey und weshalb es häßlich sey. Gesetzt nun, die Seele sey häßlich, unmäßig und fehlervoll von einer Menge Begierden belastet, voll fürchtender Unruhe, alles was sie denkt in neidischer Gemeinheit und Filzigkeit denkend, nichts als Niedriges und Sterbliches, tückisch allenthalben, eine Freundin unreiner Lüste, das Leben dessen lebend, was sie selbst durch den Körper leidet und ihre Häßlichkeit selbst als etwas Angenehmes hinnehmend. Sollen wir nun nicht sagen, daß diese Häßlichkeit ihr als ein fremdes Übel von aussen zugekommen sey, welches sie verunstaltete, sie unrein machte, sie mit vielem Bösen befleckte, da sie noch kein Leben und keine reine Empfindung hatte, sondern in der Mischung mit dem Bösen ein dunkeles Leben lebte, das mit vielem Tode gemischt war, das noch nicht sehend, was die Seele sehen muß; noch nicht im Stande bei sich

selbst leben zu können, weil sie immer nach dem Äusseren, nach dem Niedrigen, nach dem Dunkeln gezogen wurde; unrein seyend, wie ich glaube, und durch schwere Triebe überall hingezogen zu dem, was in die sinnliche Empfindung fällt, stark gemischt mit dem, was des Körpers ist, mit vielem der Materie Eignen zusammenseyend und dasselbe in sich aufnehmend und so durch Mischung mit dem Schlechteren ihre Gestalt gegen eine andre vertauschend. Gleich als einer, der in Schlamm oder Koth taucht, die Schönheit nicht mehr herausbringt, die er hatte, sondern nur den Anblick desjenigen gewährt, was er von dem Schlamme oder Kothe aufgenommen. So kam ihm denn das Häßliche als ein äusserer fremder Zusatz zu. Will er wieder schön seyn, so wird er sich abwaschen und reinigen müssen, um wieder zu seyn, wie zuvor. Wenn wir nun sagen, daß die Seele häßlich werde durch ihre Mischung und Vereinigung mit dem Körper und ihr Hinneigen zu demselben und zur Materie, werden wir wohl richtig sprechen. Das ist die Häßlichkeit der Seele, nicht rein und lauter zu seyn. Wie das Erz mit Gold erfüllt ist, so daß, wenn einer das Erz wegnimmt, das Gold übrig bleibt und schön ist, abgeeinzelet von dem andern, bloß bei sich selbst seyend, so bleibet auch die Seele abgeeinzelet von den Begierden, die sie durch den Körper hat, mit welchem sie zu viel umgehet und entfernt von den übrigen Leidenschaften und gereiniget von dem Verkörperlichten, alleine und alles Häßliche der andern fremden Natur legt sie ab.

Sechstes Kapitel.

So ist denn also, wie jenes alte Wort sagt, sittliche Reinheit und männlicher Muth und jede Tugend und die reine Erkenntniß selber eine Reinigung, weshalb die Mysterien richtig andeuten, daß der Nichtgereinigte in der Unterwelt im Schlamme liege, weil das Unreine, seiner Schlechtheit halber, ein Freund des Schmutzes ist; wie denn auch die Schweine unreinen Körpers sich daran erfreuen. Denn was wäre denn wahre Sittenreinheit anders, als sich nicht gemein zu machen mit den Lüsten des Körpers, sondern sie als nicht reine und nicht zum Reinen gehörend zu fliehen. Männlicher Muth aber — daß man den Tod nicht fürchte. Der Tod aber ist die Trennung der Seele von dem Körper. Diese fürchtet aber der nicht, welcher allein zu seyn liebet. Hochherzigkeit ist ein Hinwegblicken über dieß Unten. Die reine Erkenntniß aber ist ein Denken, das sich von dem Niedern wegwendet und die Seele zu dem Höhern führt. Die gereinigte Seele aber wird eine Gestalt, ein Logos, ganz unkörperlich und geistig, ganz des Göttlichen Eigenthum, von welchem aus die Quelle des Schönen und alles dem verwandten fließet. Die Seele aber, die zum Geiste aufgeführet ist, wird erst vorzüglich schön. Der Geist und was vom Geiste kömmt, wird ihr eine eigenthümliche, nicht fremdartige Schönheit. Denn dann ist sie erst wahrhaft die alleinige Seele. Deshalb wird mit Recht gesagt, daß wenn die Seele gut und schön wird, sie Gott geähnlichet werde. Denn von Gott kommt das Schöne und die höhere Art zu seyn. Dieß wahrhaft Seyende ist eben die Schönheit.

Das dem Seyenden entgegengesetzte aber ist das Häßliche. Und dieß ist das Urböse, so wie jenes das Urgute und Urschöne. Vielleicht ist das Gute die Schönheit — so daß dann auf gleichem Wege zu suchen wäre das Gute und das Schöne einerseits, das Böse und das Häßliche anderseits. So ist also zuerst die Schönheit zu setzen, welche zugleich das Gute ist; nach dieser kömmt sofort der Geist als Schönes. Die Seele aber ist durch den Geist schön, alles andere durch die gestaltengebende Seele, es mag nun dieß andere in Handlungen oder Bestrebungen bestehen. Auch die Körper, welche schön genannt werden, macht die Seele dazu. Denn diese als ein Göttliches und als ein Theil des Schönen, macht alles, was sie berühret und bewältiget, nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit und theilnehmenden Kraft, schön. —

Siebentes Kapitel.

Lasset uns wieder zu dem Guten aufsteigen, nach welchem die ganze Seele strebet und sich sehnet. Wenn einer dieß Gute kennt, so versteht er, was ich sage, inwiefern dieß Gute nemlich schön sey. Denn als Gutes ist das Schöne wünschenswerth und ersehnlich und die Sehnsucht ist auf dasselbe gerichtet. Es gelangen zu seiner Erwerbung aber die nach oben, steigen und kehren sich von dem hinweg und ziehen das aus, womit sie niedersteigend bekleidet waren. So wie die, welche zum Heiligthume hinaufgehen, erst sich reinigen und die Kleider ablegen und nackt hinaufgehen, bis einer entfernend im Hinaufsteigen alles dem Gotte Fremde in sich selber jenes selbst sieht, lauter,

einfach, rein, an welchem alles hängt und nach ihm hin sieht und ist und lebt und denkt. Denn dasselbe ist der Urgrund des Geistes und des Seyns. Wenn nun einer dieß sieht, welche Lieben wird er haben, welche Sehnsuchten! wie wird er wünschen, mit demselben zusammengemischt zu werden. Denn der es noch nicht sieht, sehnet sich darnach, als nach dem Guten; der es sieht, staunet über das Schöne und wird voll Bewunderung und Wonne. Unschädlich wird er erschüttert und liebet die wahre Liebe; alle heftigen Leidenschaften und die anderen Lieben verlachet er und verachtet, was er vorher für schön hielt. Ähnliches, wie denen geschieht, welche auf Götter oder Dämonengestalten zufällig geriethen nnd dann die Schönheit der andern Körper nicht mehr wie vorhin preißen. Was wird nun wohl geschehen, wenn einer das Schöne selbst sieht, rein in sich selbst, nicht erfüllt mit Fleisch oder Körper, nicht auf der Erde, nicht im Himmel, damit es rein sey. Denn alles dieß kommt ihm als ein Fremdes bloß von aussenher zu, wird ihm nur zugemischt, ist nicht das Erste und kommt eben von ihm dem Urguten. Wenn er nun jenes, welches allen mittheilet, welches in sich selbst bleibend, giebt, welches nichts annimmt, wenn er dieß sähe und in dem Anblicke desselben bliebe, es genießend, ihm sich ähnlichend, welches Schönen bedürft' er noch? Denn da dieß die höchste Schönheit vorzugsweise ist, macht es auch seine Liebhaber schön und liebewürdig. Um deshalben nun liegt den Seelen der größeste und äusserste Kampf ob, um nicht untheilhaftig zu werden des schönsten Anblicks. Wem

dieser Anblick widerfährt, der ist selig, weil er eines seligmachenden Anblicks genießet. Unselig ist, wem er nicht widerfährt. Denn nicht der ist unselig, der schöne Farben oder Körper nicht erhält, oder dem Macht, Herrschaften, Königreiche entgehen, sondern der, dem der Besitz dieses Einzigen fehlt, für welches man den Besitz und die Herrschaft und das Reich über die ganze Erde und das Meer und den Himmel fahren lassen muß, wenn einer dieß alles verlassend und nicht achtend zu jenem sich wendet und es siehet.

Achtes Kapitel.

Welches ist nun aber die Art dazu zu gelangen, welches das Mittel, wie kann man die unzugängliche Schönheit sehen, als welche innen im Allerheiligsten bleibet, nicht ins Aussen herausgeht, damit sie etwa auch ein Ungeweiheter sehen könnte. Der Vermögende gehe denn und folge ihr ins Innerste, aussen zurücklassend das Sehen der Augen, sich nicht mehr wendend zu dem vorigen Schönheitsglanze der Körper. Denn sieht er jene Schönheit, so muß er nicht mehr zu dem Schönen in den Körpern sich wenden, sondern wissend, daß jenes Körperschöne nur Schatten, Spur, Bild ist, zu jenem fliehen, dessen Bild es ist. Wollte einer hinzulaufen, um dieses Körperschöne als ein Wahrhaftes zu ergreifen, das doch gleich einem schönen Schattenbilde ist, das auf dem Wasser schwimmt, so würde es ihm nach jenem Mythos wie dem ergehen, der solch ein Bild ergreifen wollend in die Tiefe tauchte und versank. Gleichergestalt, wer sich an schöne Körper hält und sie nicht los lässet, der wird

nicht mit dem Körper, sondern mit der Seele sinken in die dunkeln dem Geiste unerfreulichen Tiefen, wo er blind in der Unterwelt bleibend, bei den Schatten wohnen wird. Mit treffender Wahrheit würde einer ermunternd uns auffordern: Lasset uns fliehen ins liebe Vaterland! Welches ist nun aber die Flucht und wie werden wir aufgeführet werden? So etwa wie nach der Andeutung jenes Mythos Odysseus von der Zauberin Circe oder von der Kalypso wegstrebte, ihm dort bleiben nicht gefiel, ob er gleich Lust der Augen hatte und viel sinnliche Schönheit um sich. Unser Vaterland aber ist, woher wir gekommen sind und dort ist auch unser Vater. Welches ist nun aber die Flucht, welches die Straße zu ihm? Nicht mit den Füssen mußt du diesen Weg vollenden, denn allenthalben hin tragen die Füße, von einem Lande zum andern. Nicht mit Rossen oder Schiffen mußt du dich versehen, sondern dieß alles mußt du hinter dir lassen und als mit geschlossenen Augen ein anderes Sehen wählen und erwecken, welches ein jeder hat, das wenige gebrauchen.

Neuntes Kapitel.

Was sieht denn aber jenes innere Sehen? Zuerst freilich, eben aufgeweckt, kann es noch nicht das ganz Leuchtende sehen. Deshalb muß die Seele daran gewöhnt werden, erst die schönen Beschäftigungen zu sehen, dann die schönen Werke, nicht die schönen Werke, die von den Künstlern aufgestellt werden, sondern, welche von guten Menschen verrichtet werden. Dann sieh die Seele derer, die schöne Werke verrichten.

Wie kannst du aber sehen, welche Schönheit die gute tugendhafte Seele habe? Auf, geh' in dich selbst und schaue, und wenn du dich selbst noch nicht schön siehst, so ahme dem Bildhauer nach, der von dem, was schön werden soll, hier wegnimmt, dort wegschabet, dieß glatt, jenes rein machet, bis er ein schönes Aussehen der Bildsäule zum Vorschein bringt. So nimm auch du weg, was überflüssig ist, mache gerade, was krumm ist, was dunkel ist, reinige du, daß es hell werde und höre nicht auf zu bilden an deiner Bildsäule, bis dir der göttliche Glanz der Tugend heraus entgegenleuchte, bis die sittliche Reinheit in unbefleckter Schöne hervorgehe. Wenn du so rein geworden bist und es sieheſt und rein bei dir selber wohneſt und nichts dich mehr hindert, auf solchem Wege zur vollendeten Einheit zu gelangen, wenn mit dem, wovon ich rede, in dir selbst nichts anderes zusammengemischt ist, sondern du selbst durchaus nichts als wahres Licht bist, ein Licht, das nicht nach der Größe sich mißt, das nicht zur Verkleinerung mit irgend einer Form umschrieben ist, auch nicht zu einer gränzenlosen Größe aufgemehret, sondern durchaus unmeßbar, weil es größer ist, als alles Maaß und über alle Quantität hinaus, wenn du dich, nachdem dieß geworden ist, anschaueſt, dann bist du selbst zum Sehen geworden, dann schreiteſt du muthig, auf dich selbst vertrauend, nach jenem auf, dann bedarfst du keines Zeigenden mehr; dann schaue du unverrückten Auges. Denn dieß Auge allein siehet die große Schönheit. Gehet aber dieſes Auge, triefäugig geworden durch Schlechtigkeiten zu dieſem Anblicke und nicht gereiniget, oder

zu schwach durch Unmännlichkeit, das ganz Leuchtende zu sehen, so sieht es nichts, auch wenn ein anderer ihm das Daseyende zeigt, das wohl gesehen werden kann. Denn erst dann kann das Sehende diesen Anblick genießen, wenn es sich dem zu Sehenden verwandt und ähnlich gemacht hat. Denn nie hat ein Auge die Sonne gesehen, wenn es nicht erst sonnengestaltig gemacht wurde. So mag die Seele nie das Schöne sehen, wenn sie nicht schön geworden ist. So werde denn jeder vorerst gottgestaltig und schön, wenn er Gott und das Schöne sehen will. Denn so wird er zuerst aufsteigend zum Geiste kommen; dort wird er alle schönen Gestalten sehen, und sagen, daß diese Schönheit die Ideen seyen. Denn alles ist schön, durch diese Ideen, durch die Erzeugung und Wesenheit des Geistes. Was aber über den Geist hinaus ist, das nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne vor sich hat, und es gleichsam aussendet, so daß, um es vollständig zu sagen, das Schöne das erste Gute ist, auf das wir stoßen. Nimmst du aber das Geistige abgesondert, so wird das geistige Schöne der eigentliche Wohnort der Ideen seyn. Jenes Gute aber, das über alles Seyende hinaus ist, wird die Quelle und der Urgrund alles Schönen seyn. Oder muß man an dieselbe Stelle, das Gute und das Schöne setzen, nur das Gute zuerst, und darauf das Schöne? —

Siebentes Buch.

Erstes Kapitel.

Sollte jemand ein anderes Gute für jegliches Wesen nennen, als die naturgemäße Wirksamkeit des Lebens, für ein Zusammengesetztes aber die Wirksamkeit des bessern Theiles in demselben, die ihm eigenthümlich, naturgemäß, nie nachlassend ist? So ist also die Wirksamkeit der Seele ihr naturgemäßes Gute. Wenn sie nach dem Besten hinwirkte, selber als Beste, so wäre das Gute nicht nur bei ihr, sondern sie wäre das Gute selbst. Wenn nun irgend etwas nicht nach einem Andern hinwirkt, weil es selbst das Beste alles Seyenden ist, und über alles Seyende hinaus, das Andere aber nach ihm hinwirkt, so ist klar, daß dieß das Gute ist, deshalb, weil es dem Andern die Theilnahme am Guten möglich macht. Das Andere aber wird auf zweifache Art dieß Gute haben können, dadurch entweder, daß es sich ihm ähnlichet oder dadurch, daß es nach ihm hinstrebt. Wenn nun alle Sehnsucht und Wirksamkeit nach dem besten Guten gerichtet ist, so muß dieß Gute nach nichts anderem sehen, nach nichts anderem sich sehnen, sondern die in Ruhe bleibende Quelle, und der Urgrund aller naturgemäßen Wirksamkeiten seyn, welcher das Andere

gutgestaltig macht. Es macht sie aber dazu nicht durch irgend eine Wirksamkeit, die es auf sie richtete, denn jene richten vielmehr ihre Wirksamkeit nach ihm. Denn weder durch Wirksamkeit, noch durch reine intelligible Thätigkeit ist das Gute, sondern es ist allein in sich selber und durch sich selber gut. Denn es ist über alle Wesenheit, über alle Wirksamkeit, über allen Geist und alle intelligible Thätigkeit erhaben. Das also ist als Gutes zu setzen, von welchem alles Andre abhängt, und das selber von nichts abhängt. Denn so ist es das Wahre, nach welchem alles sich sehnet. Es selbst nun muß bleiben, nach ihm aber alles sich kehren, wie der Kreis um den Mittelpunkt, von welchem alle Radien ausgehen. Gleichniß sey die Sonne, die gleich als ein Mittelpunkt ist, für das Licht, das von ihr abhängt, und nach welchem das Licht hinstrebt. Allenthalben also ist das Licht mit der Sonne und wird nie von ihr gesondert, und wolltest du sie von einander sondern; immer bleibet das Licht der Sonne zugerichtet.

Zweites Kapitel.

Alles andere strebt nach dem Guten. Wie aber? Das Seelenlose strebt zur Seele, die Seele aber strebet zum Urguten durch den Geist? Es hat aber jedes Seyn einen Theil des Guten, insofern es auf seine Art ein Eines, ein Seyendes ist, und hat sonach auch an der Gestalt Theil. Und so wie es nun an diesem ebenerwähnten Theil hat, so auch an dem Guten, an einem Schattenbilde desselben. Denn das, woran es Theil nimmt, sind Schattenbilder des Einen

und des Seyenden. Eben so die Gestalt, die sie hat. Das Leben der ersten Seele nach dem Geiste aber ist durch den Geist näher an der Wahrheit und gutgestaltig. Sie hat das Gute, wenn sie nach ihm siehet. Der Geist aber hat seine Stelle gleich nach dem Guten. — Jedem also, der da lebet, ist das Leben ein Gutes; jedem der Geist hat, der Geist; wer demnach mit dem Leben auch den Geist hat, hat ein zweifaches Gute. —

Drittes Kapitel.

Wenn nun das Leben ein Gut ist, hat alles Lebende dieß Gut oder nicht? Denn dem schlechten Lebenden muß ja das Leben unvollständig erscheinen, wie die Gegenstände einem undeutlich sehenden Auge, weil es sein ihm zustehendes Werk nicht thut. Wenn uns aber auf diese Art das Leben ein gemischtes Gut-böses ist, warum sollte der Tod kein Übel seyn? Denn zu einem Übel gehört, daß es einem widerfahre. Das Todte aber ist nicht mehr, und wenn es wäre, so ist es des Lebens beraubt, so daß es eben so wenig ein Übel haben kann, als ein Stein. Wenn aber auch nach dem Tode Leben und Seele bleibt, so wäre dieß schon ein Gutes, um so mehr, da die Seele nun ohne den Körper das ihr Zukommende wirkt. Wenn aber die Seele in die allgemeine Seele zurückgeht, was kann der dort seyenden für ein Übel widerfahren? Und wie den Göttern durchaus nichts als Gutes ist, und kein Übel, so auch der Seele, die ihre Reinheit gerettet hat. Hätte sie diese nicht gerettet, so wäre nicht der Tod, sondern das Leben ihr ein Übel, weil

es kein Leben mehr wäre. Und wenn Vergeltungen sind in der Unterwelt, so wird auch dort ihr das Leben ein Übel seyn, weil es nicht bloßes reines Leben ist. Ist aber das Leben die Verbindung der Seele und des Körpers, der Tod aber die Trennung derselben, so wird die Seele beides aufnehmen können. Aber, wenn das Leben ein Gut ist, wie sollte der Tod kein Übel seyn? Für die aber ist das Leben gut, bei denen das Gute ist, nicht rücksichtlich der Verbindung, sondern weil es durch die Tugend das Böse entfernet. Der Tod aber ist mehr noch ein Gutes. Aus allem folgt, daß das Leben im Körper an sich selbst ein Übel sey, daß aber durch die Tugend die Seele das Gute erlange, nicht dadurch, daß sie das Zusammengesetzte, Körper und Seele, rettet, sondern dadurch, daß sie sich selbst ganz absondert. —

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

Diejenigen, welche nachforschen, woher das Böse in das Seyende überhaupt oder in eine bestimmte Gattung des Seyenden gekommen sey, würden den Anfang ihrer Forschung schicklich damit machen, daß sie vorerst fragten, was das Böse selbst und sein Wesen sey. Denn so würde erkannt werden, sowohl woher es kommt, als worauf es, als auf seinem Grunde ruhet, als auch, wem es widerfährt, und überhaupt würde klar werden, ob es in den Seyenden sey. Mit welcher Kraft in uns wir aber die Natur des Bösen erkennen sollen, da die Erkenntniß eines jeglichen Dinges, durch die Ähnlichkeit mit demselben geschieht, das möchte einige Schwierigkeit machen. Denn Geist und Seele können als Gestalten wohl die Kenntniß der Gestalten verschaffen und nach solchen sich sehnen. Wie sollte aber jemand das Böse als eine Gestalt denken, das in der Abwesenheit jegliches Guten den Grund seiner Erscheinung hat. Wenn aber die Kenntniß des einen Entgegengesetzten, auch die des andern in sich schließet, dem Guten aber das Böse entgegengesetzt ist, und sonach die Kenntniß des Guten die Kenntniß des Bösen mit sich brächte, so müßten

diejenigen, welche das Böse erkennen wollen, erst das Gute völlig eingesehen haben; weil das Bessere dem Schlechteren vorgehet, die Gestalten den Nichtgestalten, welche letztere vielmehr Beraubungen zu nennen sind. Auch das ist ein Gegenstand der Forschung, wie dem Guten das Böse entgegengesetzt ist. Ob das eine die erste Stelle einnimmt, das andere die letzte, ob dieß als Gestalt, jenes als Beraubung betrachtet wird? Davon aber nachher.

Zweites Kapitel.

Nun soll gesagt werden, worin das Wesen des Guten bestehe, soweit es die gegenwärtige Untersuchung erfordert. Das Gute ist nun aber das, von welchem alles andere abhängt, nach welchem alles Seyende sich sehnet, welches alles Seyenden Urgrund ist, dessen alles Seyende bedarf. Es selbst aber ist ohne Mangel, sich selbst genug, nichts bedürfend, aller Dinge Maaß und Gränze, gebend aus sich selbst Geist und Wesenheit und Seele und Leben und geistige Thätigkeit. Bis zum Geiste nun ist alles schön. Denn der Geist selbst ist überschön und über alles Beste weit erhaben, herrschend im geistigen Reiche. Unter diesem Geist aber ist nicht ein Geist zu verstehen, wie man sich bei uns die Geister denkt, welche erst durch gewisse Sätze ihre Ausfüllung erhalten, welche verstehen und urtheilen können und nach Schlüssen verfahren, die durch Folgerungen das Daseyn des Seyenden erfolgern, weil sie vorher nichts haben, sondern leer sind, ehe sie lernen, obgleich sie auch in diesem Zustande Geister waren. Kein solcher ist jener Geist,

den wir hier meinen, sondern der hat alles, ist immer bei sich, in sich und hat alles nicht habend. Denn er hat das Andere nicht als Anderes; auch ist er selbst kein anderer. Auch ist nichts von dem, was in ihm ist, gesondert in ihm, sondern es ist jegliches ganz und allenthalben ganz, doch wird es nicht vermischet, sondern alles ist doch wieder gesondert. Was also an diesem Geiste Theil nimmt, nimmt nicht zugleich an allem Theil, sondern an so vielem als es eben vermag. Der Geist ist des Theilnehmenden erste Wirksamkeit und erste Wesenheit, indem er doch in sich selber bleibet. Das Theilnehmende wirket um ihn, als ob es um ihn lebe. Die Seele aber, die ausserhalb desselben wohnet, blicket auf ihn, und wenn sie in ihn hineinblicket, siehet sie durch ihn Gott. Und dieß ist das Leidenlose selige Leben der Götter und dort ist nirgends das Böse. Und wenn es hiebei bliebe, so gäbe es gar kein Böses. Aber das erste und zweite und dritte Gute ist alles um den König des All herum, jener ist der Urgrund alles Schönen; alles ist sein. Um das zweite sind dann die zweiten, um das dritte die dritten.

Drittes Kapitel.

Wenn dieß bisher erklärte nun das Seyende ist und das über alles Seyende Erhabene, so wird wohl in dem Seyenden das Böse nicht seyn, auch nicht in dem über dem Seyenden Erhabenen. Denn beide sind gut. Wenn das Böse nun existiret, so kann es bloß in dem Nichtseyenden sich finden, etwa als eine Gestalt des Nichtseyenden und bei dem, was mit dem

Nichtseyenden gemischt ist oder auf irgend eine Weise mit dem Nichtseyenden eine Gemeinschaft hat. Nicht seyend — darunter verstehe ich nicht etwas, das ganz und gar nicht existirte, sondern nur etwas andres als das Seyende. Auch nicht so verstehe ich dieß Nichtseyende, als sey es eine Bewegung oder Stellung in Bezug auf das Seyende, sondern ich betrachte es als ein Schattenbild des Seyenden und als etwas noch mehr Nichtseyendes, als jene Bewegung und Stellung. Dieß aber ist das in die sinnliche Empfindung fallende All und alle Eindrücke desselben; oder etwas, das später ist als diese Eindrücke oder das mit ihnen zugleich sich ereignet oder ihr Urgrund, oder etwas, welches von gleichem Wesen seyend, das Wesen dieses Sinnenalls vollendet. Einigermassen wird man sich von diesem Bösen durch den Gegensatz eine Vorstellung machen können, so nemlich, daß man es betrachtet als Maaßlosigkeit in Bezug auf das Maaß, in Bezug auf die Gränze als Gränzenlosigkeit, als Gestaltloses gegen das Gestaltgebende gehalten, als immer Bedürftiges gegen das Selbstgenügsame, als ewig unbegränztes, nirgends feststehendes, allleidend, unersättlich, als gänzlichen Mangel. Und dieß alles ist bei ihm nicht zufällige Eigenschaft, sondern sein eigenstes Wesen und wo du einen Theil von ihm siehest, da ist auch alles das darinnen. Das andere aber, was daran Theil nimmt, und sich ihm ähnlichet, wird zwar böse, aber nicht das Böse selbst. In welcher Substanz ist nun aber das Böse, so daß es nichts von dieser Substanz verschiedenes wäre, sondern sie diese Substanz selber. Denn wenn das Böse sich einem andern mittheilet,

muß es früher selber etwas seyn, wenn es auch nicht eine bestimmte Wesenheit ist. Denn wie es bei dem Guten der Fall ist, daß es ein selbstständiges Urgute giebt, und ein anderes, welches sich mittheilt, so muß es auch bei dem Bösen seyn. Das eine, das Urböse, das andre, sich mittheilende, nach jenem. Wo sollen wir die Maaßlosigkeit suchen, als im Maaßlosen, und wo das Maaß, als im Gemessenen? Aber so wie es ein Maaß giebt, welches nicht in dem Gemessenen ist, so giebt es auch eine Maaßlosigkeit ausser dem Maaßlosen. Befindet sich diese Maaßlosigkeit aber in einem andern, so wird sie entweder im Ungemessenen seyn; aber dieß bedarf keiner Maaßlosigkeit, da es selber maaßlos ist; oder es befände sich in dem Gemessenen, aber unmöglich kann das Gemessene die Maaßlosigkeit in sich haben, eben weil es gemessen ist. So muß es also ein in sich Unbegränztes, an sich selbst Gestaltloses geben, das alle die Eigenschaften vereiniget, durch welche wir früherhin das Wesen des Bösen charakterisirt haben. Und wenn ausser diesem Urbösen etwas seiner Art existiret, so hat es dasselbe entweder sich beigemischet oder es ist seiner Art, weil es nach diesem Urbösen sieht oder es bringt seinartiges hervor. Die den Figuren, Gestalten, Formen, Maaßen, Gränzen zu Grunde liegende mit fremden Schmucke gezierte Materie, die nichts Gutes an sich selbst hat, ein Schattenbild im Verhältniß gegen die seyenden Wesen, diese als die Wesenheit des Bösen, wenn überhaupt eine Wesenheit des Bösen seyn kann, findet die Betrachtung als das erste, als das Urböse, als das an sich Böse.

Viertes Kapitel.

Die Natur der Körper aber, insofern sie an der Materie Theil hat, würde ein Böses, aber nicht das erste seyn, denn sie hat doch eine gewisse, wenn auch nicht wahrhafte Gestalt und ist des Lebens nicht beraubt. Die in ihr befindlichen Individuen aber verderben sich selber unter einander durch die von ihnen selbst ausgehende ungeordnete Bewegung und sind der Seele in ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit hinderlich, fliehen als zweites Böse, ewig fließend, die Wesenheit. Die Seele an sich ist nicht böse und nicht ganz böse. Welches aber ist die böse Seele? Sie ist, zum Beispiel, sagt Plato, in dem Dienenden, welchem vom Natur die Schlechtheit der Seele eingeboren ist; da gleichsam die vernunftlose Gestalt der Seele das Böse aufnimmt, die Maaßlosigkeit, das Übermaaß, den Mangel, woraus denn Ausgelassenheit, Feigheit und die andere Schlechtigkeit der Seele fließet, die unwillkührlichen Leidenschaften, welche falsche Vorstellungen erzeugen, daß die Seele etwas für gut oder schlecht hält nach diesen Vorstellungen, jenem nachstrebt, dieses fliehet. Aber was ist denn dasjenige, welches diese Schlechtheit bewirket und wie soll man zu ihrem Grunde aufsteigen, zu ihrem Prinzipe? Vorerst ist nun zu sagen, daß eine solche Seele nicht ausser der Materie sey, daß sie aber auch nicht ganz von ihr bestimmt werde. Sie ist mit der Maaßlosigkeit vermischt, untheilhaft der schmückenden Gestalt, welche zum Maaße führet. Dann ist sie mit dem Körper vermischt, welcher die Materie hat. — Denn wenn das Denkvermögen Schaden leidet, wird es zu sehen

verhindert, sowohl durch die sinnlichen Eindrücke, als durch das Verdunkeltwerden durch die Materie, so daß sie ganz zur Materie hingewendet, nicht auf die Wesenheit, sondern auf das Entstehen blicket, dessen Urgrund die Natur der Materie ist, die dergestalt böse ist, daß auch, was noch nicht in ihr ist, sondern nur nach ihr siehet, von ihrem Bösen erfüllet wird. Denn da sie gänzlich untheilhaft des Guten ist, eine Beraubung desselben und reiner Mangel, so wird sie alles sich selbst ähnlichen, was sich ihr irgend nähert. Die vollkommene Seele aber, die nach dem Geiste sich neiget, und ewig rein, die Materie von sich entfernet, siehet nichts Gränzenloses, Ungemessenes und Böses, nähert sich demselben auch nicht. Sie bleibt rein, durchaus durch den Geist begränzt. Diejenige Seele aber, welche dieß nicht bleibet, sondern aus sich selbst herausgehet, zu dem nicht Vollkommenen und nicht Ersten, gleichsam nur ein Schattenbild jener in sich gebliebenen Seele, die wird durch den Mangel, insofern sie Mangel hat, voll Gränzenlosigkeit, sieht die Finsterniß und hat die Materie; sehend auf das, was sie nicht sieht, wie wir wohl auch zu sagen pflegen, daß man die Finsterniß sehe.

Fünftes Kapitel.

Wenn nun aber der Mangel des Guten Ursache ist, daß man die Finsterniß sieht und in sie geräth, so würde das Böse für die Seele im Mangel oder in der Finsterniß bestehen und dieß würde das erste Böse seyn. Das zweite aber sey die Finsterniß und die Natur des Bösen, die noch nicht in der Materie, son-

dern vor der Materie ist. Denn nicht in diesem oder jenem Mangel, sondern im Mangel durchaus und überhaupt lieget das Böse. Dasjenige also, dem nur ein kleiner Theil des Guten fehlet, das ist noch nicht böse; ja es kann, nach seiner Natur, vollkommen seyn. Aber wenn es ihm ganz und durchaus mangelt, wie etwa der Materie, das ist das wirklich Böse, das gar keinen Theil am Guten hat. Denn die Materie hat nicht einmal das Seyn, um auf diese Weise am Guten durch das Seyn Theil zu nehmen, sondern bei ihr hat das Nichtseyn dieselbe Bedeutung, wie sonst das Seyn und das wahre Seyn. Der theilweise Mangel also bewirkt das Nichtgutseyn; der gänzliche Mangel das Böseseyn; der größere Mangel schließet die Möglichkeit in sich, ins Böse fallen zu können und ist schon böse. Deshalb muß ein Böses erdacht werden, nicht dieß oder jenes bestimmte Böse, wie etwa die Ungerechtigkeit oder sonst eine Fehlerhaftigkeit, sondern jenes Böse, welches noch kein bestimmtes Böse ist, und woraus durch individualisirende Zusätze und Modificationen die einzelnen bestimmten Bösen als Gestalten hervorgehen. So ist zum Beispiel die Sünde in der Seele. Die Gestalten dieser Sünde werden entweder durch die Materie bestimmt in denen sie ist, oder durch die Theile der Seele, oder dadurch, daß die Seele bald das in der Materie Befindliche selbst siehet, bald es begehret, bald von demselben Eindrücke leidet. Wollte einer annehmen, daß auch das ausserhalb der Seele befindliche böse wäre, wie wollte er dieß mit dem Wesen des Bösen vereinigen, wie etwa Krankheit, Armuth? Wird er viel-

leicht die Krankheit als einen Mangel oder ein Übermaaß in materiellen Körpern definiren, die keine Ordnung und kein Maaß hätten. Die Häßlichkeit als die Materie, welche von der Gestalt nicht bewältiget wäre. Die Armuth aber als ein Bedürfniß und eine Beraubung dessen, was wir der Materie wegen nöthig haben, mit welcher wir zusammengejocht sind, die ihrer Natur nach selber Dürftigkeit ist. Wenn dieß nun mit Recht gesagt wird, so muß man nicht annehmen, daß wir der Urgrund des Bösen seyen, als ob wir an und für sich böse wären, sondern daß dieser Urgrund vor uns sey. Was die Menschen gefesselt hält, hält sie nicht als Wollende freiwillig Gefesselte, sondern allerdings stehet den Vermögenden die Flucht vor dem Bösen in der Seele frei; nicht alle aber vermögen es. Hieraus ergiebt sich der Satz: Da die Materie an allen sinnlich Empfindbaren sich findet, so kann die Sünde, welche die Menschen haben, das Böse nicht seyn, weil nicht alle Menschen sie haben (denn sie ist zu bewältigen); die aber sind die Besseren, bei welchen nicht einmal dieß Bewältigen Noth thut. Diese Bewältigung aber geschieht durch etwas, das nicht in der Materie, sondern im Menschen selbst ist.

Sechstes Kapitel.

Nun ist Platos Behauptung zu betrachten, daß das Böse nicht vertilgt werde, sondern nothwendig sey. Bei den Göttern sey es nicht, es umsegle aber immer die sterbliche Natur und diesen Ort. Soll dieß so viel heißen, daß der Himmel immer rein vom

Bösen sey, stets nach bestimmter Regel fortschreite, in schöner Ordnung sich bewege, daß dort keine Ungerechtigkeit sey und keine andre Süude, daß dort niemand dem andern Unrecht thue und alles in Wohlordnung sich bewege; daß auf der Erde aber Ungerechtigkeit und Unordnung sey. Denn dieß ist die sterbliche Natur, dieß ist dieser Ort. Aber, was er von der Flucht von hier sagt, ist nicht mehr örtlich zu verstehen von der Erde. Denn die Flucht, sagt er, besteht nicht im Weggehen von der Erde, sondern daß man auch auf der Erde lebend gerecht und heilig sey in geistiger Thätigkeit; eben als ob gesagt würde, man müsse die Sünde fliehen, weil die Sünde für den Menschen das Böse ist, und alles, was aus der Sünde hervorgeht. Und wenn jener sich Unterredende (Theodoros) zugiebt, daß das Böse weggenommen werden könne, wenn er nur von dem, was er sagt, die Menschen überzeugen kann. Der andere Unterredner aber, (Sokrates) sagt, dieß könne nicht geschehen; das Böse sey nothwendig da. Denn was sollte sonst dem Guten entgegengesetzt seyn? Wie kann man aber die Sünde, welche im Menschen ist, jenem Urguten entgegensetzen? Diese im Menschen befindliche Sünde ist der Tugend entgegenstehend; diese Tugend aber ist nicht das Gute, sondern ein bestimmtes Gute, welches die Materie bewältigen hilft. Wie könnte aber jenes Gute einen Gegensatz haben; ist es ja keine Qualität, kein Quale. Was zwingt überhaupt, wenn eines der Entgegengesetzten da ist, auch das andere anzunehmen? wie zum Beispiel, wenn die Gesundheit da ist, auch das Daseyn der Krankheit

angenommen werden kann; doch folgt dieß nicht nothwendig. Oder ist die Behauptung dieser Nothwendigkeit, nach Platos Meinung, nicht von jedem Gegensatze wahr, sondern gilt sie bloß von dem Guten? Wenn aber das Gute eine Wesenheit ist oder über alle Wesenheit hinaus, wie kann ihm etwas entgegengesetzt seyn? Daß der Wesenheit das Nichts nicht entgegengesetzt seyn könne, kann bei den einzelnen Wesenheiten durch Induktion dargethan werden. Von der Wesenheit im Allgemeinen ists aber noch nicht gezeigt. Was wird denn nun der Wesenheit im Allgemeinen entgegengesetzt seyn? und dem Ersten überhaupt? Etwa der Wesenheit die Nichtwesenheit und der Natur des Guten die Natur und das Prinzip des Nichtguten. Denn Urgründe wären beide, diese des Bösen, jene des Guten. So wäre alles, was in einer dieser verschiedenen Naturen sich befände, einander entgegengesetzt. So daß auch die Ganzen einander entgegengesetzt wären und mehr als das Andre. Denn das andre Entgegengesetzte ist entweder in derselben Gestalt oder in derselben Art und nimmt an etwas Gemeinschaftlichen Theil, in welcher Gestalt oder Art es nun auch seyn mag. Was aber ganz und gar von einander gesondert ist, so zwar, daß die verschiedene Natur des einen durch ihren Übertritt in das andre gerade als das Entgegengesetzte dieses andern erscheint, wie sollte das nicht vorzüglich einander entgegengesetzt seyn, wenn anders das einander entgegengesetzt ist, was am weitesten von einander absteht. Der Gränze aber und dem Maaße und dem andern, was in der göttlichen Natur ist, stehet die Gränzenlosigkeit und die Maaßlosigkeit

und

und alles das entgegen, was die böse Natur hat. So ist denn auch das Ganze dem Ganzen entgegengesetzt. Das eine masset sich das Seyn fälschlich an und ist uranfänglich und wesentlich falsch. Das andre aber hat das wahre Seyn, so daß das eine seiner Falschheit nach in der That dem Wahren entgegengesetzt ist, und das eine ist seinem Wesen nach dem andern seinem Wesen nach entgegengesetzt. Weshalb es uns denn klar ist, daß nicht allenthalben der Wesenheit nichts entgegenstehe, weil wir zum Beispiel bei Feuer und Wasser annehmen, daß sie einander entgegenstehen, wenn auch die Materie nicht gemeinschaftlich in ihnen wäre, welche das Warme und das Kalte, das Trockne und das Nasse als Eigenschaften hat. Wenn sie aber allein für sich ihre Wesenheiten ausfüllten, ohne ein Gemeinschaftliches, so würde auch dann ein Gegensatz entstehen, dadurch, daß eine Wesenheit der andern gegenüberstünde. Was also gänzlich gesondert ist, nichts mit einander Gemeinschaftliches hat, was gegenseitig in größter Entfernung steht, das ist seiner Natur nach entgegengesetzt, weil diese Entgegensetzung nicht ihrer Qualität noch der Art nach geschieht, die sie unter den Seyenden ausmachen, sondern durch ihre gegenseitige Sonderung und durch ihr Bestehen aus Gegensätzen bewirkt wird.

Siebentes Kapitel.

Warum muß nun aber nothwendig, wenn das Gute ist, auch das Böse seyn? Deshalb etwa, weil im All die Materie seyn muß? Denn nothwendigerweise bestehet dieß All aus Gegensätzen und es würde

nicht seyn, wenn die Materie nicht wäre. So ist also die Natur dieser Welt gemischt aus Geist und Nothwendigkeit. Was von Gott in sie kommt, ist gut. Das Böse kommt von der alten Natur, der als Träger der Gestalten zu Grunde liegenden Materie, wie Plato sagt, die von dem Gotte noch nicht geordnet ist. Aber wie kann man sie die sterbliche Natur nennen? Bezeichnet Plato mit „diesem Orte" das All, oder gehört jene Stelle aus dem Timaeos hieher: „Aber weil ihr geboren seyd, seyd ihr nicht unsterblich, doch werdet ihr auch nicht aufgelöset werden, weil ich euch halte." Wäre das so gemeint, so könnte freilich mit Recht gesagt werden, daß das Böse nicht könne vertilgt werden. Wie aber soll man ihm nun entfliehen? Nicht dem Orte nach, sagt Plato, sondern dadurch, daß man sich Tugend erwirbt und sich selbst von dem Körper sondert; eben so auch von der Materie. Denn wer am Körper klebet, klebt auch an der Materie. Das Trennen von der Materie oder das Bleiben bei ihr lehret den Menschen kennen. Bei den Göttern seyn, heißet im geistigen Reich seyn. Denn geistig sind die Götter. Die Nothwendigkeit des Bösen aber kann man auch so nehmen. Wenn das Gute nicht allein bleibt, so wird es durch sein Herausgehen aus seinem Wesen zur Nothwendigkeit; oder wenn es einer so ausdrücken will: „durch die beständige Abnahme und Entfernung vereiniget es sich am Ende mit dem mit welchem es vorher nicht in Verbindung war, und dieß ist das Böse. Nothwendigerweise aber ist etwas nach dem Ersten und also auch ein Letztes. Dieß letzte aber ist die Materie

welche nichts mehr vom Ersten hat. Dieß aber ist die Nothwendigkeit des Bösen."

Achtes Kapitel.

Wenn aber einer sagte, nicht durch die Materie seyen wir böse, denn weder die Unwissenheit, noch die bösen Begierden hätten in der Materie ihren Grund. Erfolge aber die Entstehung des Bösen durch die fehlerhafte Anlage des Körpers, so thue das nicht die Materie, sondern die Gestalt; wie denn die Kälten, die Wärmen, das Bittre, das Salzige und was sonst die Säfte für Gestalten haben, eben durch diese entstehen; so auch die Erfüllungen und Leerungen; und nicht schlechthin Erfüllungen, sondern Erfüllungen mit bestimmten Dingen und überhaupt das auf eine bestimmte Weise so und nicht anders seyn, was den Unterschied der Begierden und, wenn man will, der täuschenden Meinungen macht, das alles zeigt, daß mehr die Gestalt als die Materie das Böse sey. Aber auch so würde man gezwungen werden zuzugeben, daß die Materie das Böse sey; denn was die Qualität der Materie thut, das thut sie nicht allein für sich gesondert, ohne die Materie; wie zum Beispiel, die Figur des Beiles nichts thut ohne den Stahl aus dem das Beil besteht. Dann sind aber die Gestalten in der Materie nicht von der Art, wie sie wären, wenn sie für sich selbst bestünden; sondern diese Gestalten sind in der Materie befindliche Logos, die in der Materie schon verdorben sind und voll der materiellen Natur. Denn so brennt nicht das Feuer an sich selbst, gesondert, und kein anderes thut an und für

sich das, was dem in der Materie Befindlichen zugeschrieben wird. Denn die Materie wird alles dessen, was in ihr erscheint, mächtig, verdirbt und vernichtet es, indem sie ihm seine ihm entgegengesetzte Natur nähert; aber nicht etwa dadurch, daß sie dem Warmen das Kalte zubrächte, sondern dadurch, daß sie zu der Gestalt des Warmen ihr eignes Gestaltlose bringt, ihre Formlosigkeit zu jener Form, ihren Mangel und ihr Uebermaaß zu jenem Gemessenen, bis sie diese Gestalt in sich selbst verwandelt und ihnen ihre eigne Natur nimmt. Wie bei der Nahrung der Thiere — was in den Körper gebracht wird, bleibt nicht das als was es hineingebracht wurde, sondern wird etwa Blut des Hundes und ganz hundig und alle Säfte gestalten sich nach der Natur dessen, welcher die Nahrung aufnahm. Deshalb, wenn der Körper der Grund des Bösen ist, wird auch in dieser Hinsicht die Materie für diesen Grund gehalten werden müssen. Aber man muß über die Materie herrschen, könnte ein andrer sagen; allein das was sie beherrschen könnte ist nicht rein, wenn es sie nicht flieht. Auch sind die Begierden mächtiger durch diese oder jene bestimmte Mischung der Körper, in diesem Körper solche, in jenem andere, so daß es nicht in jeglichem möglich ist, sie zu beherrschen. Auch sind einige stumpf, erkaltet durch die schlechte Beschaffenheit des Körpers und durch sie gehindert. Andre hingegen sehen wir leicht und unbelastet. Dafür zeugt auch das Befinden des Körpers zu verschiednen Zeiten, und welches von bestimmten Zeiten abhängig ist. Denn, wenn wir voll sind haben wir andre Begierden und Gesinnungen,

andre, wenn wir leer sind. Und anders sind wir, wenn wir auf diese, anders, wenn wir auf eine andre Art vollgefüllt sind. Das erst Böse also sey das Ungemessene; das zweit Böse aber was in dieser Ungemessenheit ist, entweder durch Ähnlichung oder durch Theilnahme, so daß es nahe an dem erst Bösen ist. Die Finsterniß also ist das erst Böse, das Verfinsterte, das zweit Böse. Und da die Ungemessenheit und Unwissenheit in der Seele eine Fehlerhaftigkeit ist, so ist sie ein zweit Böses nicht das Urböse selbst. Auch ist deshalb die Tugend nicht das erst Gute, sondern gut nur, weil sie am erst Guten theilnimmt und ihm sich ähnlichet.

Neuntes Kapitel.

Wodurch aber haben wir dieß erkannt und vorerst, wodurch haben wir die Sünde erkannt? Die Tugend erkannten wir durch den Geist und das reine Erkenntnißvermögen, denn sie erkennet sich selbst, wie aber die Sünde? Erkannten wir sie etwa so, wie wir das Gerade und Nichtgerade durch ein Lineal erkennen, so also die Sünde als das, was mit der Tugend nicht übereinstimmt? Erkennen wir nun die Sünde sie sehend oder nicht sehend? Die ganze Sünde sicherlich nicht sehend; denn sie ist ein Unermeßliches, sie erkennen wir bloß durch Wegnahme, indem wir sagen, sie sey ganz und gar der Tugend entgegengesetzt, die nicht durchaus vollkommene Sünde aber erkennen wir daran, daß wir sehen, es fehle ihr etwas von der Tugend. Indem wir nun einen Theil sehen, schliessen wir von dem gegenwärtigen Theile auf den abwesen-

den, was in der ganzen Gestalt ist und in diesem bestimmten Theile fehlt, das heissen wir Sünde, so zwar, daß wir dem gänzlich beraubten im Gränzenlosen seinen Ort anweisen. Und sehen wir an der Materie ein häßliches Aussehen, weil in derselben der Logos nicht mächtig geworden, um die Häßlichkeit der Materie zu verbergen, so denken wir dieses wegen des Mangels der Gestalt als häßlich. Aber was ganz und gar keine Gestalt erhalten hat, wie erkennen wir das? Werden wir etwa sagen, indem wir die Gestalt durchaus wegnehmen, jedes Ding in welchem das erwähnte nicht ist, sey Materie; indem wir so diese Gestaltlosigkeit selber in uns aufnehmen, dadurch daß wir jede Gestalt wegnehmen, wenn wir die Materie sehen wollen? Deshalb ist dann der Geist, der dieß untersucht, nicht mehr er selber, da er zu sehen wagt, was nicht seines Wesens ist. Wie das Auge, welches das Licht von sich entfernet, um die Finsterniß zu sehen und nicht zu sehen, das Licht verläßet, um die Finsterniß zu sehen, mit welcher es doch nicht sehen kann; denn ohne Licht ist ihm das Sehen unmöglich, das Nichtsehen aber möglich, damit es ihm werde als sey Sehen der Finsterniß möglich. Also läßt der Geist, sein innerlich Licht verlassend und gleichsam aus sich herausgehend, kommend zu dem, was nicht seines Wesens ist, sein eignes Licht nicht hinzubringend, das ihm Entgegengesetzte auf sich wirken, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe.

Zehntes Kapitel.

Und soviel, hievon. Wenn aber die Materie

ganz und gar ohne Qualität ist, wie soll sie böse seyn? Sagt man deshalb, sie habe keine Qualität, weil sie von sich selbst keine Qualitäten hat, die sie aufnehmen könnte und die dann an ihr als ihrem Substrate sich befänden. — Denn es ist nicht so gemeint als ob sie ganz und gar keine Natur hätte. Hat sie aber eine bestimmte Natur, was hindert, daß diese Natur böse sey? Nicht in der Art böse etwa, als eine Qualität, denn auch das ist eine Qualität, dessen Daseyn bewirkt, daß ein anderes eine Qualität heißt. Die Qualität ist ein von aussen hinzugekommenes und ist an einem andern. Die Materie aber ist kein andres, sondern sie ist das Substrat und alles zufällige von aussen hinzugekommene ist an ihr. Wenn also die Qualität die Natur dieses äusserlichen Fremden hat, so wird die Materie, die dieß nicht hat, qualitätslos genannt. Wenn nun aber die Qualität selber qualitätslos ist, wie kann man die Materie, die keine Qualität annimmt, mit Qualität begabt nennen? Mit Recht wird man sie qualitätslos und böse heißen. Denn nicht deshalb nennt man sie böse, weil sie die Qualität hat, sondern vielmehr deshalb, weil sie die Qualität nicht hat, daß sie nicht etwa als Gestalt böse wäre, und nicht vielmehr als eine der Gestalt entgegengesetzte Natur. —

Eilftes Kapitel.

Aber die jeder Gestalt entgegengesetzte Natur ist die Beraubung. Die Beraubung aber ist immer an einem andern und keine Substanz an sich; so daß, wenn das Böse in der Beraubung liegt, es in dem

der Gestalt Beraubten liegen muß. An sich selbst wird es nicht seyn können. Liegt das Böse in der Seele, so wird die Beraubung in ihr die Sünde und das Böse seyn und nichts ausser ihr. Einige wollen nun gar keine Materie annehmen; andere sagen; sie sey nicht böse. Das Böse ist nicht anderswoher zu suchen, sondern wenn man es in die Seele setzt, so muß man es in sie als in die Abwesenheit des Guten setzen. Liegt aber die Beraubung in dem Mangel einer Gestalt, die nach dem Seyn hinstrebt, und ist die Beraubung des Guten in der Seele, so macht diese die Sünde in sich selbst nach eigner Weise und dann hat die Seele kein Gutes. Dann wird sie auch, obgleich Seele, kein Leben haben. So wird also die Seele, da sie nicht einmal ein Leben hat, seelenlos seyn. Und so würde sie zugleich Seele und Nichtseele seyn. Sie hat aber das Leben nach eigner Art. So hat sie also die Beraubung des Guten nicht von sich selbst. So ist sie denn gutgestaltig, indem sie eine gute Spur des Geistes hat und nicht böse an sich. So ist sie also selbst nicht das erst Böse, auch ist das erst Böse nicht als von aussen hinzugekommenes in ihr, weil nicht ganz und gar jedes Gute von ihr entfernt ist.

Zwölftes Kapitel.

Wie aber, wenn nun jemand die Sünde nicht in die vollkommene Beraubung des Guten setzte und so auch das Böse in der Seele; sondern sie für eine theilweise Beraubung des Guten erklärte. Verhielte sich dieß so, so würde die Seele, nun das Gute be-

sitzend, nun dessen beraubt, eine gemischte Empfindung haben und nicht das ungemischte Böse und es wäre sonach das erste und ungemischte Böse noch nicht gefunden. Das Gute wird in diesem Falle für etwas in der Wesenheit der Seele bestehendes, das Böse aber für etwas von aussen hinzugekommenes erklärt werden.

Dreizehntes Kapitel.

Vielleicht aber wäre das Böse dem Guten ein Hinderniß, wie es dergleichen für das Auge gibt, die dasselbe am Sehen hindern. So würde aber das Böse der Seele die Veranlassung und der Grund desselben Bösen seyn und so zwar Ursache, daß das Böse an sich von diesem Bösen verschieden wäre. Ist nun die Sünde ein Hinderniß der Seele, so wird die Sünde eine solche Veranlassung des Bösen, nicht aber das Böse selbst seyn. Eben so die Tugend nicht das Gute, sondern behülflich dazu. So wäre also, wenn die Tugend nicht das Gute ist, auch die Sünde nicht das Böse. Wenn ferner die Tugend nicht selbst das Schöne ist, noch das Urgute, wird folglich die Sünde auch weder das Häßliche, noch das Urböse seyn. Wir sagten aber, die Tugend sey weder das Urschöne noch das Urgute, weil vor ihr und über sie hinaus das Urschöne und Urgute ist. Und nur durch eine gewisse Theilnahme ist sie ein Schönes und ein Gutes. Wie nun der von der Tugend aufsteigende zum Schönen und Guten gelangt, so der von der Sünde niedersteigende, gelangt, anfangend von der Sünde zum Bösen. Und ist er hiezu gelanget, so sieht er durch sein Se-

hen das Böse selbst, insofern er selbst Theil an diesem Urbösen genommen hat. Denn er befindet sich dann gänzlich in dem Orte der Unähnlichkeit, dort tauchet er in sie und fällt in den dunkelen Schmutz. Denn wenn die Seele ganz und durchaus in die vollkommene Sünde geriethe, so hätte sie die Sünde nicht mehr, sondern sie hätte eine andere schlechtere Natur angenommen. Denn die Sünde ist doch noch etwas menschliches, mit einigem Entgegengesetzten gemischt. Wer aber jene schlechte Natur angethan hat, wird sterben, insofern die Seele sterben kann. Der Tod für die Seele ist aber, daß sie, so lange sie in den Körper versenket ist, in die Materie sich tauchet und von ihr erfüllt wird; und daß sie, auch wenn sie aus dem Körper herausgeht, noch im Kothe lieget, bis sie wieder aufsteiget, und auf irgend eine Weise die Blicke aus dem Schmutze heraus aufwärts erhebet. Und das will jene Behauptung sagen, daß wer in die Unterwelt kommt, dort schlafe.

Vierzehntes Kapitel.

Wenn jemand nun die Schwachheit der Seele für die Sünde erklären wollte, deshalb weil sie leicht Eindrücke annehme und leicht beweglich sey und von allem zu jedem Bösen könne gebracht werden, leicht beweglich zu Leidenschaften, leicht reizbar zum Zorne, vorschnell zum Nachgeben, auch den dunkelsten Phantasieen leicht nachhängend, dem Schwächsten gleich, was die Natur oder die Kunst hervorbringt, welches leicht durch Stürme und Sonnenhitze verderbt wird, so wäre es der Untersuchung wohl werth, worin diese Schwäche

der Seele bestehe und woher sie ihr komme. Denn die Schwäche in der Seele ist nicht wie die Schwäche in den Körpern, sondern so wie in den Körpern das Unvermögen zum Wirken und die Eigenschaft leicht Eindrücke anzunehmen, Schwäche heißt, so ist auf einen ähnlichen Zustand der Seele bildlich dasselbe Wort übertragen worden. Wenn nicht etwa die Materie in beiden Ursache der Schwäche ist. Aber lasset uns näher mit dem untersuchenden Verstande hinzutreten, um zu fragen, was denn eigentlich die Ursache der Schwäche in der Seele sey. Denn weder Dicke noch Dünne, weder Magerkeit noch Fette oder Krankheit, wie etwa Fieber, machet die Seele schwach. Nothwendigerweise muß diese Schwachheit der Seele entweder in der für sich allein bestehenden Seele oder im materiellen Theile des Menschen oder in beiden zugleich seyn. Wenn sie aber nicht in dem Immateriellen ist, denn alles Immaterielle ist rein, geflügelt, vollkommen, ungehinderter Wirksamkeit, überläßt die Schwäche den gefallnen Seelen, die nicht rein und nicht gereiniget sind; bei diesen reinen Seelen würde die Schwäche nicht die Wegnahme eines bestimmten Etwas, sondern die Gegenwart eines fremdartigen Etwas seyn, wie etwa des Schleimes und der Galle im Körper. Denen aber, welche die Ursache des Falles der Seele genau und zuverlässig nehmen, wie sie genommen werden muß, wird das, was sie suchen, die Schwäche der Seele ganz klar werden. Die Materie existiret, auch die Seele existiret und beide haben einen Ort. Denn es hat nicht etwa die Materie einen abgesonderten Ort und eben so dann auch die

Seele; als wenn etwa der Ort für die Materie auf der Erde, der Ort für die Seele aber in der Luft wäre. Spricht man aber von einem besondern Ort für die Seele, so bedeutet es blos, daß dieser Ort nicht in der Materie sey. Das aber will heißen, daß die Seele nicht mit der Materie vereiniget werde und dieses wiederum, daß aus Materie und Seele nicht ein drittes Etwas werde, und dieses dann daß die Seele nicht in irgend einem Substrate, der Materie nemlich sey und dieß endlich zeiget eben die Gesondertheit der Materie und der Seele an. Denn die Seele hat viele Kräfte; sie hat Erstes, Mittleres und Letztes in sich. Die Materie aber, die bei ihr ist, bittet und stürmet und will ins Innere kommen. Der ganze Ort aber, in dem die Seele sich befindet ist heilig. Und nichts ist in ihm der Seele untheilhaftig. So wird nun die Materie erleuchtet, indem sie sich unterwirft, das aber, wovon sie erleuchtet wird, kann sie nicht fassen. Denn jenes Erleuchtende hebet die Materie nicht empor, ob sie gleich bei demselben ist, weil dasselbe wegen seiner Schlechtheit sie nicht einmal siehet. Diese Erleuchtung und das Licht von dorther verfinstert die Materie durch die Vermischung mit ihm und machet es schwach, indem sie selbst Daseyn und Ursache darreichet, daß die Seele in sie kommen kann. Denn zu dem Nichtdaseyenden würde die Seele wohl nicht kommen. Und das ist der Fall der Seele, auf diese Weise in die Materie und in die Schwachheit zu kommen; wenn alle Kräfte der Seele nicht in Wirksamkeit treten, weil die Materie ihr Erscheinen verhindert dadurch, daß sie den

Ort, den die Seele einnehmen sollte, in Besitz nimmt und so gleichsam die Seele auf einen engern Raum beschränket. Was die Materie aber, wie auf den Raub, nimmt, das macht sie böse, bis die Seele wieder von ihr fliehen kann. Die Materie ist also für die Seele die Ursache der Schwäche und die Ursache der Sünde. Deshalb ist die Materie früher böse und das erste Böse. Denn wenn die Seele selbst durch äussere auf sie geschehene Eindrücke die Materie hervorgebracht hätte, und wenn sie mit ihr in Gemeinschaft gewesen wäre und böse geworden wäre, so wäre immer die daseyende Materie die Ursache. Denn die Seele würde nicht zu ihr gekommen seyn, wenn sie nicht durch die Gegenwart der Materie die Art und das Wesen derselben angenommen hätte.

Fünfzehntes Kapitel.

Wenn aber einer sagte, die Materie existire gar nicht, so müßte man ihm aus den Abhandlungen über die Materie, durch das Viele, was dort darüber gesagt ist, die Nothwendigkeit ihrer Existenz zeigen. Und wenn einer sagte, daß das Böse durchaus nicht in den seyenden Wesen sey, so müßte er auch das Gute wegnehmen; es müßte dann nichts zu Begehrendes, ja kein Begehren, keine Abweichung und kein reingeistiges Denken angenommen werden. Denn das Begehren geht auf das Gute, die Abweichung auf das Böse, von demselben weg; die reingeistige und Verstandeserkenntniß aber geht auf Gutes und Böses zugleich und ist selbst ein Gutes. So muß es nun also ein Gutes geben und ein ungemischtes Gutes, so

auch ein Gemischtes aus Gutem und Bösen, und da nähert sich dasjenige Gemischte, bei welchem das Böse den größeren Theil ausmacht, jenem, in welchem das ganze Böse ist, das aber in welchem es den kleinern Theil ausmacht, eben dieses kleinen Bösegehalts wegen, dem Guten. Was soll nun aber das Böse für die Seele seyn? welche Seele kann es treffen, wenn diese mit der Natur des Schlechteren nicht in Berührung tritt? Kommt sie aber nicht in diese Berührung, so entstehen keine Begierden, keine Trauer, kein Zorn, keine Furcht. Denn nur das Zusammengesetzte kann die Furcht haben, es möge aus einander genommen werden. Ist es aber aus einander genommen, so entsteht Trauer und Schmerz. Leidenschaften entstehen, wenn etwas diese Zusammenfügung störet; oder wenn dieß störende Etwas vorausgeahnet wird, schreiten sie ein, damit es nicht störe. Die Phantasie ist der Schlag oder der Eindruck eines logoslosen Etwas, gleichsam von aussen her, die Seele aber nimmt diesen Eindruck auf, weil sie nicht theillos, nicht einfach ist. Falsche Meinung aber entstehet ausser dem wahren Wesen der Seele. Von aussen aber entstehet dieß Falsche, weil die Seele nicht rein ist. Ein anderes ist die Sehnsucht nach dem Geiste. Denn mit ihm soll sie bloß seyn, auf ihm ruhend, nicht zu dem Schlechteren sich neigen. Das Böse ist aber nicht allein ein Böses durch die Kraft und Natur des Guten, sondern es erscheint nothwendig mit gewissen schönen Fesseln umwunden, und durch dieselben verhüllt, wie man etwa gewisse Gefangene mit Golde fesselt. Diese Verhüllung aber geschieht deshalb, damit es von den Göt-

tern nicht gesehen werde und auch die Menschen nicht immer das Böse an sich anzusehen haben. Wenn sie es aber sehen, dann werden sie durch die Bilder des Guten in die Erinnerung des Guten zurückgerufen.

Neuntes Buch.

Zwinge die Seele nicht zum Ausgange aus dem Körper; denn immer wird sie in diesem Falle etwas ausser ihr zum Mitgehen veranlassen. Worin anders denn besteht das Herausgehen überhaupt, als daß man sich an einen andern Ort versetzt? Aber die Seele soll warten, bis der Körper sich ganz von ihr entfernt hat, daß sie nicht von dem Körper hinwegzugehen hat, sondern schon ganz ausser demselben ist. Wie aber entfernt sich der Körper? Wenn kein Theil der Seele mehr durch ihn gebunden ist, der Körper die Seele auch nicht mehr zu binden im Stande ist, aus dem Grunde, weil seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz zugleich auch der Besitz der Seele verbunden war. Wie wenn nun einer sich Mühe giebt, den Körper abzusondern? Aber so würde er Gewalt brauchen und selber sich trennen, nicht der Körper die Seele entlassen. Und wenn er sich selbst absondert, ist er nicht frei von leidenschaftlichen Eindrücken, sondern entweder Unwille oder Trauer oder Zorn ist dabei. Das alles aber soll er nicht einwirken lassen. — Wenn nun aber einer den Anfang des

Wahnsinns merkte, sagt man? Vielleicht begegnet dieß schon den Tugendhaften nicht. Wenn es ihm aber begegnet, so setze er es unter die nothwendigen Dinge, welche der Umstände halber zu nehmen sind, nicht an und für sich. So ist wohl auch die Anwendung der Gifte, um den Ausgang der Seele zu befördern, derselben nicht ersprießlich; und wenn jedem eine bestimmte Zeit gegeben ist, so ist vor dieser nichts mit Gedeihen zu unternehmen, wenn es nicht, wie wie wir sagten, nothwendig ist. — Wenn aber ein jeder, nach der Art, wie er zur Zeit seines Ausgangs beschaffen war, dort einen höhern Platz erhält, so muß er die Seele nicht hinausführen aus dem Körper, da hier noch Vervollkommnung möglich war.

Ende der ersten Enneade des Plotinus.

An=

Anmerkungen.

Erste Enneade.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

ποτερα ὠν τα παϑη) Marsilius scheint sich diese Stelle so gedacht zu haben, als ob sie vollständig heissen müßte: ποτερα εξ ὡν τα παϑη και διανοια και δοξα, weil er übersetzt: „vtrum eorundem sint, quorum et passiones.“ Von den doppelten ἁι geht das eine offenbar auf παϑη, das andere auf διανοια und δοξα und sollte für das eine ἁι das Neutrum τα stehen. Nach dem was über die Art des Plotinus seine Aufsätze zu verfassen bekannt ist, wäre es nicht unwahrscheinlich, daß er unter den παϑεσι, sich beim Hinschreiben des einen ἁι die im Anfang des Kapitels stehenden Feminina ἡδοναι, λυπαι, επιϑυμιαι etc gedacht und so in schneller Verwechslung das Femininum gesetzt hätte.

Sonst liegt die leichte Conjektur sehr nahe statt ποτερα, ποτερας zu lesen und dieß auf διανοια und δοξα zu beziehen ὠν aber nach der Randlesart für ουν gelten zu lassen und zu übersetzen „wem von diesen beiden der διανοια oder der δοξα die παϑη angehörten.“

Zweites Kapitel.

ειδη) Marginallesart ηδη; eine sich anbietende Conjektur παθη.

αδεκτον τουτων ἁπασων των ενεργειων) diese ενεργειαι sind hier das nemliche, was früher παθη hieß. Sie sind von der Seele im passiven, so wie das sogleich darauf im Singular folgende ενεργεια von derselben im aktiven Sinne gebraucht. — των προ αυτων) geht schon auf die Stufenfolge der geistigen Welt, welche Plotinus späterhin weitläuftig ausführt. πως δε μιξεως) der Genitiv bezieht sich noch auf das weit vorhergehende αδεκτον. το ουσιωδες alles Wesenhafte, alles was eine ουσια Wesenheit ist, ist seiner Natur nach einfach. —

Drittes Kapitel.

ἡξει) soll statt des spiritus lenis den spiritus asper haben und ἧξει von ἥκω heißen. —

ωστε και επιθυμιαι, ζητουσης την θεραπειαν του οργανου) Marsilius übersetzt ganz unverständlich: quapropter et cupiditates anima videlicet curante proprium instrumentum. Ich habe mir es so erklärt. Die Rede ist von der ψυχη auf welche das ζητουσης geht, also: ὥστε και επιθυμιαι εισι ψυχης ζητουσης την θεραπειαν του οργανου. — Das οργανον aber ist der Körper, das ζητεῖν την θεραπειαν dieses οργανου ist eben die επιθυμια. Die ψυχη z. E. liebt, zur Äusserung ihrer Liebe sucht sie den Dienst des Körpers; nun ist die Liebe, die erst in der Seele rein war επιθυμια.

ως διαπλαχεισα) Dadurch drückt Plotinus die neuerlich oft wiederholte Meinung aus, daß die Seele in dem Körper gleichsam allgegenwärtig sey, jeden Theil desselben durchdrungen hätte; die Bedeutung des Verbi διαπλεχω verflechten, deutet schon auf eine solche innige Vereinigung hin. — εν ταξει) fordert eine etwas weitere Erläuterung. Plotinus hatte unter die Verhältnisse, in welchen die Seele zu dem Körper stehen könne, die gänzliche Trennung der Seele als eines ειδος und das Gemischtseyn der Seele mit dem Körper gerechnet. Nun sagt er vermuthungs- und frageweise: Ist vielleicht dieß Verhältniß wechselnd zu verschiedenen Zeiten, so daß, wenn die Seele den Körper als ein Organ benützt, sie über ihn steht als ειδος κεχωρισμενον, wenn sie aber mit ihm gemischt ist, sie auf der gleichen Stufe mit demselben stünde; wobei die immer wiederkehrende Rangordnung der verschiednen Substanzen, die sich weiterhin entwickeln wird, im Auge behalten werden muß. Es ist also hier ein Unterschied gemacht, zwischen der Seele als benützender und vom Körper getrennter Substanz und der Seele als mit dem Körper gemischter und mit ihm auf gleicher Stufe stehender Substanz. Die Philosophie, setzt nun Pl. hinzu, hat das Geschäfte diese letzte zu jener ersten höheren hinzuführen und diese von jener zu entfernen.

οσον μη πασα αναγκη απο του ᾧ χρηται, ως μη αει μηδε χρησθαι) οσον steht für οτι — του ᾧ χρηται geht auf den Körper

und in Beziehung auf das Vorige ist dieser Satz nun ganz wörtlich so zu übersetzen „daß nicht alle zwingende Nothwendigkeit vom Körper ausgehe, so daß die niedere Seele nie zur Benutzung des Körpers gelangen könnte.“ Der Sinn ist: die Philosophie soll die mit dem Körper gemischte Seele zur höheren Seele und dadurch von dem Zwange des Körpers weg zu dem Vorzuge führen, gleichfalls den Körper als ihr Werkzeug frei benützen zu können.

Viertes Kapitel.

και φοβησεται περι αυτων). Marsilius übersetzt nach der Randlesart *αυτου* — die Lesart im Texte *αυτων* giebt einen guten Sinn, wenn man sie auf das vorhergehende *ὡν* bezieht, wo es dann heißt, der Körper (*τουτο* welches so oft es in dieser Stelle vorkommt, immer für *σωμα* steht) erlangt das Gewünschte und ist er durch dieses Erlangen in Besitz desselben, so fürchtet er des Besitzes Verlust.

φθαρησεται) hier nach dem Zusammenhange nicht eben auf die Vernichtung und Zerstörung des Körpes zu beziehen, sondern bloß auf die unangenehme Empfindung, welche die fehlgeschlagene Erwartung erzeugt.

διαπεφοιτηκυιαν) dieser Ausdruck bestätigt die im dritten Kapitel gegebene Erklärung des *διαπλακεῖσα ὁσα κοινα παθη*) alle dem engvereinigten Lebendigen, das aus der innigen Vermischung des Körpes und der Seele entsteht (*διαπλεκεσθαι, διαφοιτᾶν*) eignen Eindrücke, Gefühle. ꝛc.

τῳ φυσικῳ οργανικῳ) Unter diesem natürlichen mit Organen begabten Körper ist der Körper zu verstehen, wie er der unbefangenen Anschauung erscheint, welche Seele und Körper noch als ein Ganzes, Unzertrenntes ansieht; im Gegensatz der philosophischen Ansicht, welche durch ihre trennende Weise einen todten von Seele und Leben verlassenen Körper erhält. — Es ist dieß der ungetheilte Seelleib προ του χωρισαι δια φιλοσοφιας wie es im dritten Kapitel heißt.

δυναμει ζωην εχοντι) dieß δυναμει giebt zu verstehen, daß der ebengenannte natürliche organische Leib sein Leben nicht von der Seele habe, sondern daß es zu seinem anerschaffnen eigensten Wesen gehöre. Die ζωη ist an diesem Körper kein συμβεβηκος wie sich Plotin sonst ausdrückt, sondern Eigenthum, Urkraft und Wesen.

ζωον) ein vom Plotin gerade in der Bedeutung angenommenes Wort, über die er kurz vorher sich erklärt hatte, gebraucht nemlich für den die ζωην δυναμει εχον σωμα, wo dann die Neutralform ζωον auf das σωμα, und die Ableitung von ζωη auf das organische Leben dieses ζωου deutet, weshalb ich es „Lebendiges" übersetzt habe.

Fünftes Kapitel.

αρα ὁτι του σωματος ὁυτωσι διατεθεντος και μεχρις αισθησεως διελθοντος του παθους, της αισθησεως εις ψυχην τελευτωσης). Hier wären also drei Stufen angedeutet, auf denen das Empfinden bis zur Seele gelangt; der Körper

nemlich empfände Eindrücke vermöge seiner eigends dazu eingerichteten Beschaffenheit, dieser Eindruck würde von den körperlichen Sinnen dem allgemeinen Sinne, der αισθησις zugeliefert, die αισθησις aber brächte ihn auf eine freilich unbekannte Weise an die Seele und da wäre dann das Geschäft vollendet, welches vorgehen muß, wenn die Seele Empfindung von äusserlichen Eindrücken haben soll.

και ὁλως επι παν το σωμα ζωη γενηται) welches keinen Sinn giebt, weshalb ich denn die Marginallesart το ζωον γινηται vorgezogen. Sonst böte sich ganz von selbst die äusserst leichte Conjektur σωμα ζων dar. —

μη παντας επιγινεσθαι) παντας ist wohl Schreib- oder Druckfehler für παντως, welches ich in der Übersetzung angenommen habe.

ὡσπερ και αλλα) nemlich nicht in dem Sinne και τα αλλα παντα sondern in dem Sinne, „wie auch einige andre ορεξεις, nicht allein die ορεξις αγαθου, welche zu nennen ihm aber jetzt nicht anliegt, da er nur blos noch im Zweifeln und Fragen sich befindet und beim Entscheiden noch nicht angekommen ist. —

Sechstes Kapitel.

τα εχοντα ειναι,) τα εχοντα sc. τας δυναμεις Die Übersetzung zeigt, daß ich mir das Komma nach ειναι weggedacht und εχοντα und ενεργουντα auf einander bezogen.

αυτας δε ακινητους ειναι) sc. αυτας δε δυναμεις.

του εχοντος οντων) dieſes εχον iſt nemlich das ζωον. Dieß erhält Eindrücke und wirkt. Dasjenige aber, von welchem die Kraft dieſe Eindrücke aufzunehmen und dieſe Wirkungen zu äuſſern ausgeht, iſt απαθες, keinen äuſſern Eindrücken zugänglich. Das συναμφοτερον oder ζωον hat δυναμεις und wirkt durch ſie, deshalb heißt es εχον und ενεργοῦν. Dieſe δυναμεις ſelbſt ſind ακινητοι ſie geben dem συναμφοτερῳ und ζοῳ das δυνασθαι, das Vermögen oder Können. Die Grundurſache dieſes Könnens dieſer δυναμεων aber iſt zugleich die αιτια του ζην und natürlich απαθης da es ſchon die von ihr ausgehenden δυναμεις ſind. Deshalb muß denn ein Unterſchied zwiſchen dem Leben des συναμφοτερου oder ζωου und der Seele eintreten. Dadurch aber verwickelt er ſich dann in die nemliche Schwierigkeit, die ſchon am Ende des fünften Kapitels eintrat. —

ἡ το συναμφοτερον) Marſilius hat überſetzt, als ob ſtatt ἡ το συναμφοτερον mit weniger Veränderung εις το συναμφοτερον ſtünde, welche ſehr leichte Conjektur ich denn auch in der Überſetzung befolgt habe.

Siebentes Kapitel.

Εσται της ψυχης τῳ παρειναι, ουχ ἀυτην δουσαν της τοιαυτης εις το συναμφοτερον). Dieſe äuſſerſt ſchwierige Stelle habe ich mir, ſo gut es gehen wollte, auf folgende Weiſe deutlich zu machen geſucht. — Zuerſt habe ich die Rand-

lesart εστω in den Text genommen und sie in dem Sinne „zugegeben denn" übersetzt. Statt ἀυτην lese ich ἄυτην und beziehe es auf die Seele; das ἄυτην δουσαν findet seine Erklärung darin, daß das Participium δουσαν für den Infinitiv δουναι steht; der Genitiv της τοιαυτης ist eine an sich überflüßige Wiederholung, welcher auf den Genitiv ψυχης im Anfange zurückweiset und im flüchtigen Niederschreiben aus demselben entstanden ist, da es der Construktion nach eigentlich την τοιαυτην heissen sollte, so daß der Satz im Griechischen nun hiesse: εστω, της ψυχης τῳ παρειναι ουχ ἄυτην δουναι εις το συναμφοτερον „zugegeben die Seele gebe durch ihre Gegenwart sich selbst nicht an das Lebendige, Zusammengesetzte ꝛc."

και ει αλλα ἡμιν τιμιωτερα εἰς την ὅλην ανθρωπου ουσιαν, εκ πολλων ουσαν, παρεστι.) Woraus deutlich hervorgeht, daß das oft erwähnte ζωον und der Mensch etwas ganz verschiednes sind. Plotinus setzt das eigentliche Wesen des Menschen als etwas viel kostbareres und weißt durch dieß εκ πολλον ουσαν schon auf die höheren Bestandtheile der Menschennatur hin, die er in der Folge anführen wird.

ενθα ἡμεις μαλιστα) dieß ενθα bezieht sich ohne Zweifel auf die vorhergegangenen Substantiva διανοιαι, δοξαι und νοησεις und hat hier den Sinn „worin." — Die Erklärung erleichtert sich durch das supplirte εσμεν und durch die umschreibende Übersetzung „welche, nemlich διανοιαι

δοξαι und νοησεις die hauptsächlichsten Bestandtheile unsers eigentlichen Wesens ausmachen. Wobei wieder der Unterschied zu bemerken ist, den Plotinus immer im Sinne hat, zwischen der ψυχη, dem σωμα, dem ζωον, und dem ἡμεις dem Ich der neuern Philosophie. Dieses Ich erhält gleich in den beiden folgenden Sätzen nähere Bestimmung. Wenn sich nemlich, wie nicht leicht anders möglich ist das τουτων auf διανοιαι, δοξαι und νοησεις bezieht, so setzte Plotinus das dem Ich angehörige vor diese drei; unser Ich aber stünde, nach dem Sinne des εντευθεν (von da an) über dem ihm angehörigen und somit auch über dem ζωον. Das εντευθεν scheint nemlich den Sinn zu haben, daß wo die διανοιαι, δοξαι und νοησεις aufhören, dort das Ich anfange. —

σχεδον) der ανθρωπος αληθης welches so viel heißt als das vorhin angegebene ἡμεις, das Ich, fängt an, wo das μικτον κατω aufhört, dieses unmittelbare Anfangen nach dem Aufhören des Andern wird durch σχεδον ausgedrückt. —

το λεοντωδες και ποικιλον) höchst wahrscheinlich versteht er unter diesem löwenartigen und verschiedenen die niedern Leidenschaften und Launen und Neigungen, welche denn ὁλως θηριον sind. Dieß θηριον ist hier in demselben Sinne gebraucht, wie sonst σωμα. Die vom σωμα ausgehenden Triebe sind thierisch θηρια, wenn man obiges θηριον adjektive gleichbedeutend mit θηριωδες nimmt.

ἡμεις λογιζομεθα) die Stellung dieß ἡμεις beweiset die Richtigkeit der Annahme, daß es gleichbedeu-

tend mit dem ανθρωπος oder ανθρωπος αληθης steht. Denn um zu beweisen, daß wir es sind, daß unser Ich es ist, welches λογιζεται sagt Plotinus συνδρομου γαρ οντος του ανθρωπου τη λογικη ψυχη.

Achtes Kapitel.

ὁτι εχει και εκαστος αυτων ολον) für diesen Genitivus αυτων habe ich den Akkusativus Singularis αυτον conjicirt, und denselben, wie ganz natürlich und leicht auf den ιδιον νουν bezogen, den jeder Mensch ganz εν πρωτη ψυχη haben soll.

τον δε θεον πως) sc. εχομεν. Er hat eben vorher davon gesprochen, daß die ειδη verschieden seyen, je nachdem der νους oder die ψυχη sie habe. Nun fragt er weiter, ob vielleicht so ein Unterschied auch bei der Idee von Gott sey, die in uns ist. Die erklärende Antwort, die auf diese Frage folgt, ist nur vermuthend. Vielleicht sagt Plotinus ist die Reihenfolge von uns bis zu Gott so, daß erst unser Ich, so zusammengesetzt, wie er gleich darauf ausführt, käme, sodann die ουσια του οντος (wie offenbar anstatt οντως mit der Randlesart zu lesen ist) und die νοητη φυσις und über diesen stünde dann Gott επεχουμενος schwebend darüber und also wohl einfließend darauf.

εκ της αμεριστου) suppl. ουσιας oder φυσεως.

τοις σωματος μεγεθεσιν) dieß μεγεθεσιν ist hinzugesetzt, um das σωμα ja nicht mit dem ζωον zu verwechseln, sondern es als das materielle körperliche

nach Länge, Breite, Tiefe zu betrachten, als das Sichtbare mit leiblichen Augen, Fühlbare, Tastbare mit leiblichem Sinne. —

ἐπει και τῳ παντι ὁλῳ ὀυσα μια) Statt ουσα μια ist offenbar zu lesen ὀυσια μια. Alles Wesenhafte im Weltall ist dieses durch die allgemeine allgegenwärtige Wesenheit, welche in allem dieselbe ist.

πρωτον δε ειδωλον αισθησις ἡ εν τῳ κοινῳ) Das erste Bild also, welches diese ουσια μεριστη giebt, bricht sich am κοινον, an dem aus Seele und Leib bestehenden ζωον; Von diesem ζωον aus nun, welcher die erste Einwirkung der ουσια erfahren hat, wirkt dieselbe fort und bildet die ειδη in der ψυχη und steigt von dieser bis zu dem γεννητικον und der αυξησις και ὁλως ποιησεως αλλου etc. auf, welche ganze Stelle in der Folge ihre Aufhellung finden wird.

Neuntes Kapitel.

πολλα γαρ ἡμεις ἡ επιθυμιας, ἡ θυμου, ἡ ειδωλου κακου) sc. ἑνεκα πραττομεν.

ὡσπερ επι της αισθησεως — αισθησει) Sinn: Hiemit verhält es sich wie mit der sinnlichen Empfindung, da auch diese, insofern sie dem Gemeinschaftlichen oder Zusammengesetzten angehört, bevor die Beurtheilung des Verstandes eintritt, Falsches zu sehen bekommt. —

ὁ δε νους ἡ εφηψατο) sc. τουτων. Und unter diesem τουτων ist dann alles das Falsche oder zum Falschen Verführende zu verstehen, was vom An-

fange des Kapitels bis hieher aufgeführt worden ist.

ἡ ὡστε αναμαρτητος) Hier ist offenbar das ὀυ herausgefallen und ganz deutlich ist aus Marsilius Übersetzung zu sehen, daß in der Handschrift, die er gebrauchte, stand ἡ ου, (sc. εφαπτεται) ωστε αναμαρτητος „oder kommt der Geist nicht mit mit demselben in Berührung und ist deshalb unsündig, fehllos. —

ὁμοιοτης. και κοινωνια,) Nach Marsilius Vorgange habe ich das Punktum nach ὁμοιοτης weggestrichen und es anstatt des Komma nach κοινωνια gesetzt.

Zehntes Kapitel.

Am deutlichsten wird dieß ganze Kapitel werden, wenn man sich das ἡμεῖς immer durch „unser Ich" übersetzt. —

ὀυπω κεχωρισμενων) cf. I, 3. αλλα προ του χωρισαι δια φιλοσοφιας.

διττον ουν το ἡμεις) Es ist zu bemerken, daß Plotinus hier über den Begriff des ἡμεῖς selbst noch nicht klar ist und den ανθρωπος αληθης deutlich von dem, mit dem θηριον oder σωμα ζωωθεν verbundenen Menschen unterscheidet.

ὁ καθαρος τουτων) dieß τουτων geht augenscheinlich auf die Leiden des Körpers, oder des mit dem Körper verbundenen Menschen im Gegensatz des geistigen, reinen, wahren Menschen.

και ἡ απ, ἀυτης ελλαμφθεισα) Aus dieser Stelle fällt ein Licht auf die oben angeführte erste reine

Seele. (I, 2. I, 8. dieſelbe iſt nemlich die ελλαμπουσα die zweite Seele aber iſt die von dieſer ψυχη νοητη erleuchtete.

Eilftes Kapitel.

εις αυτο sc. το συνδετον.

ὁταν αργῆ) sc. τα ενεργηματα.

ὁταν μεχρι του μεσου ἡκη) zur Erläuterung dieſes an ſich hier unverſtändlichen μεσον dienet, was Marſilius in der Einleitung zu dieſem eilften Kapitel darüber geſagt hat. —

„In den Kindern werden vornemlich die Kräfte des Lebendigen und der Einbildungskraft der höheren Seele beſchäftiget. Darauf hin glänzen aber nur ſehr kleine Funken des Verſtandes, als welche auf das Entgegengeſetzte ſich wenden. Der Akt des Verſtandes, ſetzt Plotinus dazu, der hierin nicht thätig ſey, wirke indeſſen um die Intelligenz herum, da eine ſo wirkſame Kraft doch nicht gänzlich unthätig ſeyn könne. Aber in dieſem Falle würde weder der Akt der Intelligenz auf das Intelligible noch der Akt des Verſtandes auf die Intelligenz von uns erkannt. Denn die der höhern Seele eigne Einbildungskraft, durch welche wir bemerken, nimmt, wenn ſie ſich zum Entgegengeſetzten wendet, Bilder der Intelligenzen auf, welche ſie dann wie ein Spiegel in die Augen des Verſtandes widerſtrahle, durch welches Widerſtrahlen der Verſtand und ſomit wir die Wirkungen der Intelligenz bemerkten. Dieſe Einbildungskraft nennt er das Mittlere in uns. Denn ſie iſt das Mittel zwiſchen dem Rationalen und Irrationalen

in uns und als Mittel nimmt sie von beiden Bilder auf. Zuweilen nennt er auch den Verstand ein Mittleres; denn er ist das Mittlere der Seele, die Einbildungskraft aber ist das Mittlere des Aggregates, wenn wir nemlich aus dem Lebendigen und dem Menschen gleichsam ein Aggregat bilden. Durch diese beiden Mittleren aber geschieht die Wahrnehmung. Denn die Einbildungskraft wirft gleichsam die Bilder zurück, der Verstand aber faßt dieß Zurückwerfen geschickt auf."

οὐχ ἡμεῖς και (το) προ τουτου;) dieß τουτου bezieht sich auf das vorhergegangene μεσον. — ἀλλ' αντιληψιν δει γινεσθαι) bezieht sich auf die eben angeführte Frage. Wenn unser Ich nemlich auch das über diesem μεσον stehende wäre, so müßten wir es doch wahrnehmen, empfinden αντιλαμβανεσθαι daß wir es wären, wenn wir auch keinen Gebrauch davon machten. Denn man kann ganz gut etwas haben, ohne eben Gebrauch davon zu machen.

ἢ προς το ανω ἠ προς τα εναντια) sc. τῳ ανω (οντα nemlich). Wenn wir dieß μεσον gegen das Höhere als es selbst ist, oder gegen das diesem Höheren gerade entgegenstehende Niedere richten.

εισεδυ) εις τα θηρια nemlich.

Zwölftes Kapitel.

Versuch zur Vereinigung zweier Behauptungen, deren eine die Seele für sündelos und straflos ausgiebt, die andre das Gegentheil will, dadurch, daß der früher schon aufgestellte Unterschied zwischen ψυχη

und

und ψυχη ειναι wieder benützt würd, so daß die Unsündigkeit und Strafloſigkeit der Seele in abstracto, der reinen Seele, der Seele an ſich allerdings zukomme, was aber von der Seele im gewöhnlichen Sinne behauptet werde, gehe die Seele in concreto an, die nicht mehr rein und für ſich ſey, ſondern mit einem andern ειδος ſchon verbunden, dem eben alles von der Seele gemeiniglich erwähnte, zukomme. —

συνθετον ουν και το εκ παντων ἡ ψυχη αυτη γινεται και πασχει δη κατα το ὁλον, και ἁμαρτανει το συνθετον) dieß συνθετον iſt augenſcheinlich die ψυχη an ſich, mit dem eben erwähnten ειδος verbunden. Dieſes ειδος und dieſe Verbindung der ψυχη mit demſelben äuſſere nun auf ſie den Einfluß, daß allerdings auch die Seele κατα το ὁλον, inſofern ſie zu dem ganzen συνθετῳ gehört, die äuſſern Eindrücke (cf. cap. I.) empfinde und aufnehme. Sündigen könne man ihr aber nicht zuſchreiben, ſondern das συνθετον ſündige, wobei dann allerdings die Seele wieder iſt. — Das το εκ παντων bleibt aber immer undeutlich. —

εις την φιλοσοφιαν αυτης ἰδεῖν) dieß φιλοσοφια muß, wie aus dem ſogleich darauf folgenden erhellt, als das eigentliche Weſen der Seele verſtanden werden, welches übrig bleibt, wenn alles hinzugeſetzte (προστεθεν) weggenommen iſt. In der Unterſcheidung des verſchiedenen zu dem eigenſten Weſen der Seele hinzugeſetzten kommt er dann auf die ζωη, die ενεργεια und das vorerſt nicht weiter beſtimmte κολαζομενον, welche alle drei

ihrem Wesen nach etwas anders als die Seele an sich und derselben nur beigefügt sind. Dieß eigentliche wahre Seyn der Seele wird auch durch das εστιν ὁ εστιν genau genug bezeichnet. Durch das χολαζομενον ἑτερον ist zugleich die Frage im Anfange des Kapitels „πῶς ἁι δικαι;" beantwortet. — Da, wie spätere Abhandlungen ausweisen, eben die Trennung von dem Körper die Tugend ausmacht, so wird hier von dem rechten χωρισμῳ verlangt, daß die Seele sich nicht bloß von dem Körper, sondern von allen eben erwähnten zu ihr hinzugesetzten trennen solle, welches in demselben Sinne der §. 1. der mystischen Theologie des Areopagiten Dionysius sagt: „συ δε ω φιλε τιμοθεε, τῃ περι τα μυστικα θεαματα συντονῳ διατριβῃ και τας αισθησεις απολειπε, και τας νοερας ενεργειας, και παντα αισθητα και νοητα και παντα ουκ οντα και οντα, και προς την ἑνωσιν, ὡς εφικτον, αγνωστως αναταθητι του ὑπερ πασαν ουσιαν και γνωσιν" etc.

και γαρ εν τῃ γενεσει η προσθησει, η ὁλως, ἡ γενεσις του αλλου ψυχης ειδους) Der Sinn dieser auf alle Fälle verdorbenen Stelle kann, nach genauer Betrachtung des Vorhergegangenen, nicht leicht ein anderer seyn als folgender. Das hinzugefügte τα προστεθεντα, von welchem eben die Rede war, komme zur Seele entweder in der Entstehung der Seele selbst, εν τῃ γενεσει, oder würde späterhin hinzugesetzt εν τῃ προσθησει oder es entstek. bei der Entstehung des anderen ειδος der

Seele, von welchem eben in der eilften Zeile dieses Kapitels (im Griechischen) die Rede war, προοστιθησιν ἀυτη και αλλο ψυχης ειδος. — Eine Conjektur böte sich allerdings an: και γαρ εν τῃ γενεσει ἡ προσθηκη ἡ ὁλως ἡ γενεσις του αλλου ψυχης ειδους wo dann die προσθηκη zur reinen Seele eben in der γενεσις des αλλου ψυχης ειδους ihren Grund hätte, der Sinn übrigens der angegebene wäre.

το δε πως ἡ γενεσις, ειρηται) diese γενεσις bedeutet ohne Zweifel die Entstehung des αλλου ψυχης ειδος und wird so erklärt: Die Seele steige nieder; in diesem ihren Niedersteigen entstehe ein anderes aus ihr und dieß andere steige in der Neigung zum Körper nieder. Es fehlt diesem Satze das Verbum finitum. Aufgelöset müßte er heißen ἡ ψυχη καταβαινει, εν τῳ καταβαινειν αλλο (ειδος sc.) απ' αυτης γινεται, και τουτο το ειδος καταβαινει εν τῃ νευσει — welche νευσις dann im Allgemeinen auf die Hinneigung und Verbindung und Einwirkung der Seele auf den Körper geht, welche diesem Satze nach durch ein vermittelndes drittes ειδος statt findet.

τῳ ελλαμφθεν παρ' αυτης) Marsilius hat offenbar το ελλαμφθεν gelesen und so muß es wohl auch heissen, da jenes τῳ, auch wenn man die stärkste Ellipse annehmen wollte, doch nicht zu erklären wäre.

Der Sinn dieser zweiten Hälfte des Kapitels ist übrigens der. Nicht die Seele ist Ursache der Sünde, sondern das worauf die Seele leuchtet oder wirkt.

Steht die Seele in Wechselwirkung mit diesem Beleuchteten, so sagt man von ihr, daß sie καταβαινει και νευει. Aus dieser Wechselwirkung entstehe dann auch das ειδωλον (cf. I, 8. I, 11.) welches sie von sich entlasse (αφιησι,) sobald dieses wechselwirkende Verhältniß aufhöre. Und diese Entlassung sey nicht als die Trennung eines Verbundenen anzusehen, sondern sobald die Seele sich von dem ὑποδεξαμενον entferne; so höre das ειδωλον auf, begreiflich, weil es nur das Resultat der gegenseitigen Annäherung der Seele und des ελλαμφθεντος ist. —

εαν εκει βλεπῃ ὁλη) Dieß εκει kommt in den späteren Abhandlungen öfter vor. Immer bedeutet es das Höhere, den Sitz der Intelligenz und hat Bezug auf jenes mystische sich Gott nahen, welches besonders in der letzten Enneade weitläuftig ausgeführt ist. — Die sogleich folgende allegorische Erklärung des herakleischen Mythus macht dieß εκει an dieser Stelle deutlich. —

ἱνα αν ὁ λογος η εκει) Ich habe nach der Randlesart ὁλος ην übersetzt, die gewiß die richtigere ist und nach ἱνα ein μη hineingedacht, was nach dem ganz klaren Sinne offenbar stehen muß. Denn Herakles ist noch theilweise κατω weil seine Tugend eine praktische, wirkende, keine theoretische beschauliche war. Wäre sie dieß letzte gewesen, so würde er eben ὁλος εκει seyn, was nun nicht der Fall ist.

Dreizehntes Kapitel.

αρα τῳ εχειν επισκεψατο η ἡ ψυχη;) Marsilius

denkt sich zu diesem Satze ὁ επισκεψαμενος hinzu, wobei dann nicht recht klar wird, durch welches haben dieser Untersuchende denn eigentlich untersuchen solle. Klarer und mehr im Sinne des Plotinus scheint die Conjektur το εχειν zu seyn, welchen Nominativ auch der in demselben Satze darauf Bezug habende Nominativ ἡ ψυχη ausdrücklich zu fordern scheint. Zu erklären aber ist dieß το εχειν so, daß man την ψυχην supplirt und sich nach einer dem Plotinus sonst auch gewöhnlichen Art sich auszudrücken, dieß το εχειν anstatt το εχον την ψυχην denkt.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Der ganze Anfang dieses Kapitels bis γενοιμεθα ist mit geringen Abänderungen aus dem Theaetetos des Platon, welche Stelle mit dem vorhergehenden zum Verständniß nöthigen Perioden also heißt: Σωκρατης. Αλλ' ουτ απολεσθαι τα κακα δυνατον, ω̃ Θεοδωρε, (ὑπεναντιον γαρ τι τω̣ αγαθω̣ αναγκη) ουτ' εν θεοις αυτα ἱδρυσθαι. την δε θνητην φυσιν και τονδε τον τοπον περιπολει εξ αναγκης. διο και πειρασθαι χρη ενθενδε εκεισε φευγειν ὁτιταχιστα. φυγη δε ὁμοιωσις τω̣ θεω̣ κατα το δυνατον. ὁμοιωσις δε δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι. Das im Texte des Plotinus nun folgende και ὁλως εν αρετη̣ steht also in Plato nicht ausdrücklich.

τῳ μαλλον δοκουντι ταυτα εχειν) der Dativ bezieht sich auf das vorhergehende θεῳ; das ταυτα aber offenbar auf die αρετη; so daß Plotinus es wohl in allgemeiner Bedeutung „das Erwähnte" genommen; wenn man nicht lieber eine Conjektur wagen und annehmen will, daß Plotinus ursprünglich ταυτην geschrieben, welches sich dann ohne weiters auf die αρετη bezöge. Der Art, wie nach dem Zeugnisse des Porphyrius Plotinus arbeitete, ist die Lesart ταυτα angemessener, und demnach wäre ταυτην bloß als Erklärung zu nehmen.

και τῳ ενταυτη ἡγουμενῳ) sc. θεῳ. Das ενταυτη ist im Texte verbunden und ohne Jota subscriptum. Trennt man εν von ταυτη und setzt unter das letztere das Jota subscriptum ταυτῃ so bezieht sich dieser Dativ auf die ψυχη του κοσμου und der Satz ist ganz verständlich. Das gleich folgende εντανθ' οντας führt auf eine andere Vermuthung, daß nemlich ενταυτη für εντανθα gesetzt ist, welches wie immer dem εκει entgegensteht und die sinnlich wahrnehmbare Empfindungswelt im Gegensatz der geistigen oder intelligiblen Welt bedeutet. Die εντανθ' οντας die Glieder der sinnlichen niedern Welt hätten also als Ziel die Ähnlichung mit dem Gotte, der hier unten herrscht εντανθα ἡγουμενῳ. —

η και τουτῳ ὑπαρχουσι πασαι) sc. αρεται. Und für das im Texte stehende η habe ich, wie gewöhnlich die Randlesart genommen, die hier ει giebt. —

και ἡμιν εκειθεν ὁ κοσμος) ἐκειθεν geht auf das vorhergegangene νοητων. — Von dorther kommt auch uns κοσμος und ἁι ἀρεται. κοσμος hier nach der sich leicht an die Hand gebenden Erklärung geordnete Vollendung, welcher Sinn wohl auch dem decus des Marsilius zu Grunde liegt.

Vorzüglich sind in diesem Kapitel die Definitionen vier für das Verständniß des Plotinus sehr wichtiger Begriffe zu bemerken, der φρονησις nemlich die er als Tugend des Verstandes περι το λογιζομενον angiebt, der ανδρια welche die Tugend des Begehrungsvermögens, vielleicht richtiger des Gemüthes ist, περι το θυμουμενον, der σωφροσυνη, welche in dem richtigen Verhältnisse zwischen Verstand und Gemüth zu suchen ist εν ὁμολογια τη και συμφωνια επιθυμητικου προς λογισμον (wobei zu bemerken, daß dem τη vor και συμφωνια im Texte das Jota subscriptum fehlt) und der δικαιοσυνη, welche die eigenthümliche individuelle Wirksamkeit der vorigen ist την ἑκαστου τουτων ὁμου οικειοπραγειαν, diese Wirksamkeit mag sich nun auf die höhere intelligible Welt beziehen, von welcher das ενταυθα beherrscht wird, oder auf die niedriger als die Seele stehende Welt, welche die Seele hinwiederum beherrschet. So habe ich mir das nicht ganz deutliche αρχης περι και αρχεσθαι zu erklären gesucht. — Diese vier eben definirten Tugenden nennt Plotinus πολιτικαι αρεται welches nun keine weitere Erläuterung braucht.

αλλα κατα τας μειζους τῳ αυτῳ ονοματι χρωμενας) Hier ist eine Dunkelheit in dem τῳ αυ-

τῳ ονοματι. Es iſt dieß entweder ſo zu verſtehen als ob es heiſſen ſollte, die höheren Tugenden (μειζους) würden auch πολιτικαι genannt, oder nur im allgemeinen, ſie hießen auch αρεται. Auf alle Fälle bezieht ſich das gleich folgende κατ' αλλας sc. αρετας auf dieſe μειζους αρετας, welche von den πολιτικαις in demſelben Satze ausdrücklich unterſchieden werden.

τουτους γουν και θειους ἡ φημη λεγει) Man erwartet, daß anſtatt des Maſculini τουτους θειους das auf αρετας oder das nächſtvorhergehende ταυτας ſich beziehende Femininum αυτας und θειας ſtünde. Plotinus aber denkt nun nicht an die Tugenden, ſondern an die, welche die Tugenden beſitzen, an die κατα τας πολιτικας αρετας ὁμοιωμενους und dieſe, ſagt er, nennt man doch allgemein ανδρας θειους göttliche Männer.

και λεκτεον ὁπως δηποτε ὁμοιουσθαι) Plotinus zweifelt nemlich, ob man das Wort ὁμοιουσθαι auch von andern Streben als gerade dem nach dem Höchſten anwenden könnte. Deshalb ſetzt er hier das ὁπως δηποτε dazu. Jene Tugendhaften durch die αρετας πολιτικας, welche der Ruf θειους nenne, hätten doch auch ein beſtimmtes Ziel der Ähnlichung und welches dieß Ziel auch immer ſey, man müſſe von ihnen ſagen ὁμοιουσθαι αυτους.

κατα δε τας μειζους την ὁμοιωσιν ειναι) Dieſe ὁμοιωσις iſt nun jenem ὁπως δηποτε ὁμοιουσθαι entgegengeſetzt. Die eigentliche ὁμοιωσις iſt diejenige, welche die größeren Tugenden, die

über den bürgerlichen stehen, zum Vorbilde hat.

ἀλλ ἑκατερως γε συμβαινει αρετας εχειν, καν ει μη τοιαυτας) Marsilius denkt sich als Subjekt in diesem Perioden θεον, welches auch in der Übersetzung beibehalten ist. Das ganze Kapitel dreht sich um die Frage, wem wir ähnlich werden und wodurch. Die erste ist aus Plato leicht beantwortet; Gott. Nun thut sich aber die andre Frage auf. Wenn wir nemlich jemanden ähnlich werden sollen, so müssen wir seine Eigenschaften annehmen. Da es nun ausgemacht ist, daß wir Gott durch Tugenden ähnlich werden, so ist nur noch zu unterscheiden, durch welche Tugenden. Da macht nun Plotinus den Unterschied zwischen bürgerlichen Tugenden, die er genau aufführt und höheren Tugenden, welche eine Erklärung durch das bekommen, was im ersten Buch zur Erklärung des herakleischen Mythos von den theoretischen und praktischen Tugenden gesagt worden ist. Das Resultat dieser Untersuchung sind nun die Worte αλλ' ἑκατερως etc. Tugenden also habe Gott, doch setzt er restriktive hinzu, καν ει μη τοιαυτας. Und nun geht er mit einem sophistischen Sprunge über, indem er sagt: giebt jemand zu, daß auch ohne daß Gott dieselben Tugenden hat man ihm ähnlich werden könne ꝛc.

αλλως ἡμων εχοντων προς αλλας) sc. αρετας. Der Satz aber, der offenbar als ein Beweis für die Behauptung hier steht, daß wir auch ohne daß Gott unsre Tugenden habe, ihm ähnlich werden können, ist mir durchaus undeutlich.

In der lateinischen Übersetzung steht zwischen μη αρετην κεκτημενῳ. und και πως folgender Satz: similitudine videlicet ad virtutes minime pertinente, der im Griechischen fehlt. Ob dieß ein Druckfehler sey, oder ob Marsilius die Lücke zur Verdeutlichung des schweren Satzes selber ausgefüllt, könnte wohl bloß nach der Einsicht der Manuscripte beantwortet werden, welche Marsilius bei seiner Arbeit gebrauchte.

παρουσια δερμαινεσθαι.) Marsilius hat nach den beiden δερμαινεσθαι Fragezeichen gesetzt, welche der ganzen Stelle Deutlichkeit und Verständlichkeit geben.

ὡστε τον λογον ποιεῖν τῃ αναλογια ἑπομενον) λογος hier in der Bedeutung „Schluß" wie dieß Wort gewöhnlich in der Redensart, einen Schluß von einem aufs andre machen, gebraucht wird; wörtlich übersetzt also: um den der Analogie folgenden Schluß zu machen, επακτον μεν τῃ ψυχῃ την αρετην sc. ειναι. —

In der zwanzigsten Zeile dieses Kapitels stehet höchstwahrscheinlich, auch nach der Übersetzung des Marsilius εκεινο durch einen Druckfehler für εκεινος.

Zweites Kapitel.

και ἡ μεν τις (sc. ὁμοιωσις) ταυτον εν τοις ὁμοιοις απαιτει, ὁσα επισης ὁμοιωται απ' αυτου.) Plotinus nimmt hier zwei Arten der Ähnlichung an, und diese Stelle ist die Beschreibung der ersten Art. Wörtlich übersetzt heißt sie so: Die eine dieser Ähnlichungen fordert in den

ähnlichen, d. i. zu ähnlichenden Dingen oder Wesen eine gänzliche Gleichheit ταυτον, (so daß nach der Ähnlichung das Geähnlichte von dem Vorbilde, nach dem es sich ähnlichte, gar nicht zu unterscheiden ist.)

Dar απ' αυτου muß auf das Vorbild bezogen werden, nach dem die Ähnlichung geschieht und es scheint dann απο hier gleichbedeutend mit κατα zu stehen, welches im ersten Kapitel in diesem Sinne oft steht; das ὁσα bezieht sich auf ὁμοιοις und die wörtliche Übersetzung des Satzes ὁσα επισης ὁμοιωται απο του αυτου lautete also „welche allen ihren Theilen nach durchaus dem Vorbilde geähnlichet werden.

εν ὁις δε το μεν ὡμοιωται προς ἑτερον) dieses το μεν ist nemlich das zu ähnlichende, der zu ähnlichende Gegenstand,

την ὁμοιωσιν αλλον τροπον ληττεον) ληττεον unrichtig durch einen Druckfehler für ληπτεον.

καθο αρεται πασαι,) sc. συμφωνουσι übereinstimmen. Plotinus will die einzelnen Tugenden durchgehen und durch die Sammlung des allen einzelnen gemeinsamen auf den Gesammtbegriff der Tugend kommen.

τῳ ὁλως αμεινονι και τῳ ὡρισθαι, και των αμετρων και αοριστων ἐξω ειναι και το μεμετριμενον και αυται ὁρισθεισαι.) Es wird durch diesen Satz der Grund angegeben, weshalb die bürgerlichen Tugenden bessern und reinigen; sie nehmen nemlich falsche Vorstellungen durch das Bessere das sie an ihre Stelle setzen, weg (τῳ

αμειvovι) und die Begränzung der Leidenschaften und Begierden bewirken sie durch ihr eignes Begränztseyn, durch ihr eignes Maaß, ohne welches die αρεται πολιτικαι sich nicht denken lassen (τῳ ὡρισθαι) dadurch also, daß sie ausser aller Verbindung mit dem Unbegränzten, Maaßlosen sind, (και των αμετρων και αοριστων εξω ειναι) und eben deshalb selbst μεμετρημενον τι oder wie, wahrscheinlich verderbt, der Text hat το μεμετριμενον, ein Gemessenes und Begränztes (αυται ὁρισθεισαι.) — Auf dieses Gemessen und Begränztseyn legt Plotinus so viel Nachdruck, daß er es einigemal immer unter andern Wendungen wiederholet.

μαλλον δε τα εγγυς μεταλαμβανει) τα εγγυς sc. οντα. Dieses εγγυς ist in Beziehung auf das vorhergehende αριστον und εκει gesagt. Wenn sogar die ganz unähnliche ὑλη durch Annahme der ειδων sich den Weg zur Ähnlichung mit dem höchsten bahnt, wie viel leichter muß diese Ähnlichung für dasjenige seyn, was seiner Natur nach schon näher an jenem Besten steht, wie dieß der Fall mit der Seele im Vergleich mit dem Körper ist. Die Seele μεταλαμβανει μαλλον nimmt mehr Theil an dem Einfluße, του αριστου nemlich.

ὡστε και εξαπατᾶν, θεος φανταθεισα, μη το πᾶν θεου τουτο ᾖ.) wörtlich: so daß sie (die Seele) wirklich die Täuschung veranlaßt, ob, da sie als Gott erscheint, nicht etwa das Ganze Gottes solches sey." Sinn: Da die Seele nahe an

Gott steht und also viele Eigenschaften Gottes in ihr sich finden, so wird es dem über das Verhältniß Gottes zu der Seele sinnenden Menschen schwer, das Wesen Gottes sich nicht aus der Substanz der Seele bestehend zu denken.

Drittes Kapitel.

αλλ επει την ὁμοιωσιν αλλην ὑποφαινει) Diese dritte Person ohne Angabe des Subjekts geht in allen Abhandlungen des Plotinus immer auf Plato, aus dessen Schriften er den meisten Anlaß zu den philosophirenden Betrachtungen der ersten Enneade nahm.

εκ της πολιτικης ἡ ὀυσια) Dieses εκ scheint als falsche Lesart sich eingeschlichen zu haben, zum wenigsten ist es undeutlich und läßt kaum eine Erklärung, immer nur eine erzwungene zu. Das darauf folgende και ἡτις ἡ μειζων weiset darauf hin, daß für dieß εκ Plotinus selbst wohl και geschrieben habe, wo dann die Periode durch die zwei correspondirenden και ganz deutlich wird „dadurch wird so wohl das Wesen der bürgerlichen Tugend, als auch die ihrer Wesenheit nach höher als die bürgerliche stehende Tugend erkannt werden.

ου το ἁπλως διδους) Nach ου steht im Texte der Stern (*) der sonst auf die Randlesart zurückweiset. Hierbei aber fehlt diese Randlesart. Vielleicht sollte dort für το, τουτο gesetzt werden.

ειη αν αγαθη, και αρετην εχουσα, ει μητε συνδοξαζοι, αλλα μονη ενεργει (ὁπερ εστι νοειν τε και φρονειν) μητε ὁμοιοπαθης ειη (ὁπερ

εστι σωφρονεῖν) μητε φοβοιτο αφισταμενη του σωματος (ὁπερ ανδριζεσθαι) —) Diese drei Definitionen des νοειν und φρονειν als der alleinigen Wirksamkeit der Seele ohne Beiziehung des Körpers; des σωφρονειν als der Freiheit von den Eindrücken des Körpers; der Freiheit von Todesfurcht des ανδριζεσθαι sind für die Folge wohl zu bemerken. —

Auch die gleich darauf folgende Definition der δικαιοσυνη, die darin bestünde, daß der νους die Herrschaft habe und der λογος und das andere demselben nicht widerstrebe, ist zu bemerken. Das τα δε μη αντιτεινοι macht einige Schwierigkeit, welche sich aber aus der Art, wie Plotinus schrieb, leicht erklären läßt. Er dachte sich nemlich unter den μη αντιτεινουσι den Körper und das zunächst mit ihm in Verbindung stehende der ψυχη und eben deshalb weil dieß Widerstrebende mehr als eines seyn kann, nahm er hier den Pluralis τα δε, in dem Sinne: das was dem Geiste und Logos sonst widerstrebt.

καθαρον γαρ το θειον, και ἡ ενεργεια τοιαυτη, ὡς το μιμουμενον εχειν φρονησιν) Die Stelle wird deutlich, wenn einige Ellipsen ergänzt werden; wenn man nemlich nach ενεργεια hinzusetzt αυτου und nach μιμουμενον das erklärende αυτο. Beide Ergänzungen sowohl der Genitivus als der Akkusativus beziehen sich auf das θειον, und der Sinn der Stelle wird dadurch ganz klar folgender: Das Göttliche ist rein und seine Wirksamkeit ist von der Art, daß das es (das Göttliche) nachahmende φρονησιν bekommt, das heißt,

reine durch den Körper und die niedern Eigenschaften der Seele ungetrübte und unverwirrte Wirksamkeit und Einsicht.

ου κακεινο ὁυτω διακειται;) das Göttliche nemlich. Von hier an bis zu Ende des Kapitels führt Plotinus nun den Unterschied zwischen dem oft vorkommenden εκει oder ανω von der intelligiblen Welt gebraucht und dem ενταυθα von der sinnlichen schnell und deutlich durch. Die Sprache hat hier, sobald überhaupt der Sinn gefaßt ist, keine Schwierigkeit und das Beispiel oder Bild, welches Plotinus selbst zur Verdeutlichung seiner Meinung gebraucht, von dem Verhältnisse des gesprochenen zum gedachten, vom gedachten zum empfundenen Worte, oder wie man es heissen soll, nimmt alle Dunkelheit vollends hinweg. —

Viertes Kapitel.

ατελεστερα της εν τω κεκαθαρθαι, διον τελος ηδε) Ein Satz, der, um verständlich zu seyn, so ergänzt werden muß: ἡ γουν εν τω καθαιρεσθαι ουση αρετη ατελεστερα εστι της εν τω κεκαθαρθαι ουσης αρετης, ταυτης διον τελος ηδε εκεινης ουσης. Plotinus hatte nemlich gefragt, wie sich die Reinigung zur Tugend verhalte, ob aus der Reinigung etwa die Tugend erfolge, ob sie also im Gereinigtwerden oder im Gereinigtseyn bestünde. Wäre dieß letztere der Fall, so tritt die Bemerkung des eben angeführten Satzes ein. Die sogenannte Tugend nemlich, welche im Gereinigtwerden bestünde, wäre unvollkommner, als die deren Wesen

das Gereinigtseyn ausmache, da ja diese im Gereinigtwerden bestehende Tugend jene andere im Gereinigtseyn bestehende zum Ziele haben müsse. Die werdende wird nur so lang bis sie geworden ist, und das Gewordenseyn ist dann eben ihr Seyn. —

το δε ἀγαθον ἑτερον αυτου) Man sollte denken, dieß αυτου müssen entweder αυτης heissen und sich auf die αφαιρεσις beziehen oder wenn Plotinus bloß im Allgemeinen gesprochen hätte, wenigstens τουτου, da von einem eben vorhergehenden die Rede ist. Im letzten Fall könnte, da von einer Wegnahme die Rede ist, Plotinus, da doch bei jeder Wegnahme von einem Ganzen ein Theil übrig bleibt, an dieses übrigbleibende gedacht haben und dieß in seiner häufig unbestimmten Art sich auszudrükken durch dieß τουτου angedeutet haben. —

ἡ καθαρσις αρχει) Druckfehler für αρκει.

ἡ φυσις ἡ καταλειπομενη) „Die Anwendung des Wortes φυσις offenbar in der Bedeutung eines Wesens von unbestimmter Natur" ist für kommende Fälle zu bemerken. —

η ουχι κακην προς το μενειν εν τῳ ὀντως αγαθῳ) So hat der Text. Die Randlesart giebt aber das ohne Zweifel richtige ουχ ικανην. — Das ὀντως αγαθον dessen ουσια gut αγαθη ist, gut dem Wesen nach, durchaus wahrhaft, nichts als gut. —

το ουν αγαθον αυτης τῳ συνειναι τῳ συγγενει. το κακον δε το τοις εναντιοις.) sc. συνειναι. — Hier ist mit leichter Änderung größere Deutlichkeit dadurch

dadurch zu erhalten, daß man das τῳ vor συνειναι in το verwandelt; denn offenbar beziehen sich die beiden το vor συνειναι und vor τοις εναντιοις auf einander. Ihr Gutes ist ihre Verbindung mit dem ihr Verwandten, ihr Böses aber (von dem Guten und Bösen der φυσεως καταλειπομενη ist die Rede) die Verbindung mit dem diesem Verwandten τουτῳ τῳ συγγενει Entgegengesetzten, συνεσται δε επιστραφεισα.) Hier kommt nun zu den abgehandelten Ideen von Reinigung, Abthuung des Fremdartigen ꝛc. auch der Begriff der Hinkehrung, Hinwendung — zum Guten, nemlich zum Urguten, zu Gott. Diese Begriffe der Hinneigung zu Gott und der Reinigung der Seele sind nahe an einander, weil eben nach dem Sinne des Plotinus diese επιστροφη durch die καθαρσις geschieht.

τουτο ουν ἡ αρετη αυτης) das τουτο steht für τουτο το επιστρεφεσθαι — in diesem sich Hinneigen zu dem Höhern also besteht die Tugend.

η το γινομενον αυτῃ εκ της επιστροφης) wörtlich: oder (ist das ihre Tugend) was ihr durch diese Hinkehrung widerfährt; d. i. was sie durch diese Hinkehrung selbst wird.

τι ουν τουτο;) Dieß bezieht sich auf das der Seele widerfahrende durch die επιστροφη, wovon vorher die Rede war. Die Frage würde also vollständig heissen: τι ουν εστι το γινομενον αυτῃ εκ της επιστροφης; dieß αυτῃ aber bezieht sich auf das oben dagewesene φυσις καταλειπομενη. Die Hinneigung dieses Wesens also zum Höhern

bewirkt eine θεαν und einen τυπον und zwar του οφθεντος, so daß nun zu den Begriffen, Gereinigtwerden, Hinneigung zu dem Höheren der dritte Begriff des Sehens kommt. Das Hinneigen der Seele zu dem Höheren ist also ein Sehen und das Resultat dieses Sehens ist ein Gesicht, eine Anschauung, θεα, des Höheren, welche Anschauung in der Seele bleibt und wirkt. Die Vergleichung mit dem Sehen des körperlichen Auges macht die Stelle deutlich. Wenn dieses körperliche Auge seine Sehkraft anwendet, so entsteht dadurch das Sehen, die Wirkung des Sehens, die Erscheinung des gesehenen Gegenstandes für den sehenden Menschen θεα. Dieser gesehene Gegenstand macht aber auch einen Eindruck auf das Auge selbst, und dieser Eindruck bleibt und kann wieder zurückgerufen werden. Das ist τυπος. Diese Eigenschaft des körperlichen Sehens nun wendet Plotinus auf das επιστρεφεσθαι καθαιρεσθαι, οπτεσθαι an von dem hier in Bezug auf die φυσις καταλειπομενη die Rede ist. ουκ αρα ειχεν αυτα, ουδ' αναμιμνησκεται.) αυτα auf θεα und τυπος bezogen. Diese Wirkungen des innern Sehens waren also vorher nicht da — ειχε δε ουκ αυτα αλλα τυπους) Dieß widerspricht den eben angeführten; denn bezieht sich das vorige αυτα auf θεα und τυπος, so ist dieß gerade im Widerspruch damit, da hier demselben Subjekte das αυτα abgesprochen und darunter θεα und τυπος verstanden und denn doch gleich darauf τυποι beigelegt werden. — Die Schwie-

rigkeit löset sich aber dadurch, daß ein Unterschied zwischen dem Singularis τυπος und dem Pluralis τυποι gemacht wird, τυπους hatte die φυσις, τυπον aber nicht. Über diese τυποι erklärt sich Plotinus nicht weiter, er setzt sie aber offenbar unter den τυπος, welcher das Abbild des höchsten Einzigen ist, wie die τυποι Abbilder des Vielfachen unter diesem Einzigen. Beide, τυπος und τυποι stimmen darinnen überein, daß das αληθινον, und τα αληθινα ihre Urbilder sind, welchen die Abbilder sich nachrichten müssen.

ὁτι ὁ νους ουκ εστιν αλλοτριος) της καταλειπομενης φυσεως nemlich. Diese φυσις steht nahe an dem νους und an der Intelligenz und da diese τυποι in der Intelligenz sind, so gewahrt sie die φυσις, wenn sie sich nach derselben hinrichtet επιστρεφεται und somit, nach dem vorigen, οπτεται. Der νους kann dieser φυσις ferne seyn, wenn sie selbst ihre Richtung nicht gegen ihn nimmt; thut sie dieß aber, so ist ihr der νους ganz nahe μαλιστα δε κ' ουκ εστιν αλλοτριος, ὁταν προς αυτον βλεπῃ —

αλλοτριαι) sollte wohl αλλοτριοι heißen. Marsilius übersetzt, als ob stünde: επει και αἱ επιστημαι, εαν μη ὁλως ενεργωμεν κατ' αυτας, αλλοτριαι und denkt sich ἡμων ausgelassen. Leichter wird es, wenn dieß αλλοτριοι, auf das dazu gedachte ἡμεις bezogen und der Sinn dann so genommen wird; „denn auch von unsern Kenntnissen sind wir ferne, wenn wir nicht nach ihnen wirken."

Fünftes Kapitel.

πως θυμον και επιθυμιαν, και τ'αλλα παντα, λυπην και τα συγγενη, και το χωριζειν απο σωματος επι ποσον δυνατον.) Diese Periode muß, um deutlich zu werden, vollständig so gedacht werden: επι ποσον δυνατον εστι καθαιρειν θυμον και επιθυμιαν και τ'αλλα παντα, λυπην και τα συγγενη, και επι ποσον δυνατον χωριζειν την ψυχην απο σωματος. — oder auf diese Art: τουτο δε εστι μαλιστα ζητεῖν, πως ἡ καθαρσις καθαιρει θυμον και επιθυμιαν, και τ'αλλα παντα, λυπην και τα συγγενη, και επι ποσον δυνατον εστι το χωριζειν τήν ψυχην απο σωματος. Bei dem Anfange der folgenden Periode απο μεν δη σωματος ist hineinzudenken το χωριζειν την ψυχην. Und dieser Nominativus ist als Nominativus absolutus zu nehmen: „Was nun die Trennung der Seele vom Körper betrifft." Die darauf folgenden Participien συναγουσαν, εχουσαν, ποιουμενην, αφαιρουσαν, φερουσαν etc. die alle auf die Seele gehen, habe ich mir so erklärt, daß ich noch ισως μεν mir hinzudachte ποιειν τουτο, vollzieht sie diese Trennung τουτο το χωριζειν; so daß der ganze Satz ergänzt heißen würde: ισως μεν εχει ποιεῖν αυτην τουτο το χωριζειν und alle folgende Participia als Apposition zu diesem αυτην d. h. ψυχην zu betrachten wären.

αλλ' αλλου ειναι το απροαιρετον) Im Vorhergehenden war von der Seele in dem Sinne gesprochen, daß sie über die angenehmen und schmerzlichen und

leidenschaftlichen Empfindungen Macht habe; da diese Empfindungen sie aber doch zuweilen überwältigen; so muß Plotinus ein Andres annehmen, aus welchem ohne Zuthun der Seele diese Überwältigung kommt. Dieses „ohne Zuthun der Seele" drückt er durch *απροαιρετον* aus.

τον δε φοβον παντη.) sc. *αφαιρησει* in Beziehung auf das früher von der Seele gesagte: *τον δε θυμον, οσον οιον τε αφαιρουσαν, και ει δυνατον παντη.*

το δε απροαιρετον και ενταυθα, πλην γε εννουθετησει) Diese Stelle habe ich nach der Erklärung des Marsilius übersetzt. Ihre Erklärung ist sehr schwierig, und es ist wahrscheinlich, daß etwas in derselben verderbt ist. *εννουθετησει* sollte getrennt *εν νουθετησει* heißen. Marsilius hat sich, seiner Übersetzung zu Folge die Stelle so ergänzt *το δε απροαιρετον και ενταυθα εξελασει ἡ ψυχη* etc. Das *πλην γε* scheint darauf hinzudeuten, daß für *και ενταυθα* stehen sollte *ουκ ενταυθα.* Die Stelle hieße dann *το δε απροαιρετον ουκ ενταυθα* sc. *εν ψυχῃ εστι πλην γε εν νουθετησει* und eine Conjektur die alles klar und deutlich machen würde und sich doch leicht an die Hand giebt ist *εν αυτῃ* für *ενταυθα;* also *το δε απροαιρετον ουκ εν αυτῃ (τῃ ψυχῃ) εστι, πλην γε εν νουθετησει.* —

σιτων δε και ποτων (sc. επιθυμιαν) προς ανεσιν ουκ αυτη ἑξει) der Ton ist hier auf *αυτη* und in der Übersetzung auf sie zu legen. Be-

gierde nach Essen und Trinken zur Erholung wird nicht sie haben, die Seele nemlich.

εἰδ' ἀρα, ὁσον μετα φαντασιας, προτυποῦς και ταυτης) Sinn: „Hat aber die Seele doch diese sinnlichen ungestümen Liebesbegierden (το απροαιρετον εχουσων) so hat sie sie doch nur (ὁσον) vermittelst der Phantasie, welche in diesem Falle ihr Vorbilder giebt." Denn nach der Accentuation ist προτυποῦς als Genitiv von dem Adjektivo προτυπης auf φαντασιας zu beziehen προτυποῦς και ταυτης sc. της φαντασιας ουσης. Dieß Adjektiv προτυπης aber würde in dem Sinne „vorbildend, vorbildnerisch" zu nehmen seyn; „indem nemlich die niedere Einbildungskraft der Seele Wollustbilder vorbildete."

και το αλογον δε) αλογον hier im Allgemeinen der Körper als Materie ohne λογος gedacht. —

τῃ γειτονησει) της ψυχης nemlich, welche Nachbarschaft im gleich darauf folgenden Satze Plotinus selbst erläutert. —

αρχει γαρ παρων ὁ λογος, ὁν το χειρον αιδεσεται) Was kurz vorher als αλογον vorkam, heißt hier nun το χειρον. Immer ists der Körper, gegen welchen der λογος als Herr auftritt, der alle seine Regungen, insofern sie Bezug auf die Seele haben, leitet und regelt. —

Sechstes Kapitel.

εστι μεν ουν ουδεν των τοιουτων ἁμαρτια) Unter τοιουτων ist alles das zu verstehen, was im fünften Kapitel ausgeführt ist, daß nemlich weder

der θυμος noch das απροαιρετον noch der φοβος und die verschiedenen επιθυμιαι Sünden der Seele wären, sondern einem andern angehörten. „Sinn: So ist denn von allen im vorigen Kapitel erwähnten nichts Sünde der Seele."

αλλα κατορθωσις ανθρωπω) Marsilius übersetzt sed correctio homini ejusque officium, so daß offenbar im Texte einige Worte ausgelassen sind, da auch die editio princeps und die Ausgabe in klein Folio von 1540 diesen Zusatz ejusque officium haben. Das κατορθωσις aber, das hier dunkel ist, weiset auf die Stelle πλην γε εν νουθετησει im fünften Kapitel zurück, welche beide Stellen einander gegenseitig erläutern. Wie dort gesagt wurde, das απροαιρετον sey in der Seele bloß εν νουθετησει, zur Warnung, damit sie ihre Kräfte in Aufmerksamkeit und Vertheidigung übe und stärke, so ist auch hier der Sinn dieser κατορθωσεως der, daß die Seele durch diese ihre Beziehung zum αλογον und ihre Verbindung mit demselben sich in Überwindung aller der Hindernisse aufrichte, welche eben das αλογον ihr entgegenstellt. —

αλλ' ἡ σπουδη) σπουδη erklärt sich durch das oft vorkommende σπουδαιος, welches immer den Begriff des Tugendhaften ausdrückt, und muß hier als die thätige praktische Richtung der αρετη genommen werden. σπουδη ist das Streben nach der Erlangung der Tugend, und diese Tugend besteht nicht in Sündelosigkeit, sondern in der gänzlichen Gottgleichheit θεον ειναι. Bei einem θεος

aber kommt kein *απροαιρετον* vor. Dieß ist bloß der Fall bei dem *δαιμων*. Wäre nun einer durch die *σπουδη* zu dem *ειναι θεον* gelangt und dennoch fiele hin und wieder ein *απροαιρετον* vor, so wäre er zugleich ein *θεος* seinem Wesen und Seyn nach, dem zufälligen *απροαιρετον* nach aber ein *δαιμων* und somit doppelt *διπλους ων*. Der *δαιμων* hat eine andre Tugend, der *θεος* eine andre; hat nun dieser letzte etwas von der Tugend des *δαιμονος*, so hat er gleichsam einen andern bei sich, der die andre Tugend hat *μαλλον δε εχων συν αυτῳ αλλον, αλλην αρετην εχοντα*. —

Hat er nichts von dieser andern Tugend, so ist er bloß und allein Gott. Es entsteht nun aber die Frage, welch ein Gott, von welchen Göttern ist er einer. Diese Frage weiset auf die andre zurück, welche im Anfange des fünften Kapitels steht „*ὁυτω γαρ και ἡ ὁμοιωσις τινι φανερα, και ἡ ταυτοτης τινι θεῳ.*“ und die folgende Stelle „*θεος δε, των ἑπομενῶν τῳ πρωτῳ.*“ giebt die Antwort auf beide Fragen.

αυτος μεν γαρ εστι ὁς ηλθεν εκειθεν) *αυτος* geht offenbar auf den *τοιουτος* V. 5. dieses Kapitels, und *εκειθεν* auf den Ort wo der *πρωτος θεος* sich findet. Der Mensch, von dem hier die Rede ist, kam also von jenem ersten Gotte her, das eigentliche Wesen des Menschen (*αυτος*).

και το καθ' ἁυτον ει γενοιτο) sollte wohl heißen *κατ αυτον* und dieses *αυτον* wäre dann auf den *πρωτος θεος* zu beziehen; *κατα τον θεον τον*

πρωτον γιγνεσθαι wäre aber so viel als ὁμοιωθηναι τῳ θεῳ τῳ πρωτῳ. —

ὁιος ηλθεν εκει εστι) Der Mensch seinem innern Wesen nach kam von jenem ersten Gotte; nähert er sich nun von diesem seinem irdischen Wohnplatz aus jenem Orte, von dem er kam, so wird er befreit von allem dem, was ihm die Erde von Schlechten und Unreinen anhieng, wieder ὁιος ηλθεν εκει gerade so wie er war, da er von dorther auf die Erde niederkam oder in den Körper sich senkte. —

νῳ δε συνῳκισθη, ενθαδε ἡκων) das Subjekt ist immer noch der τοιουτος. Er gieng also von dem ersten Gotte weg und senkte sich in den Körper; kam hieher (ενθαδε ἡκων) und da verband er sich dann innig mit der menschlichen Intelligenz (νῳ δε συνῳκισθη) και τουτον sc. τον νουν diese menschliche Intelligenz αυτο ὁμοιωσει) Im Texte steht durch Druckfehler ὡμοιωσει. — Für αυτο lese ich αυτῳ und beziehe den Dativ auf den πρωτος θεος, diese menschliche Intelligenz wird er, der von dorther gekommene Mensch dem ersten Gotte ähnlichen, und das εκεινου in dem κατα δυναμιν την εκεινου geht wieder auf den νους; er wird diesen νους dem ersten Gotte ähnlichen, so weit die Aehnlichungskräfte des νους selbst reichen. Und die Folge dieser Ähnlichung ist, daß der sich Ähnlichende für äussere Eindrücke unempfänglich wird und nichts von dem thut, was jenem Gotte, dem er sich ähnlichet, nicht gefällt. Dieß ist der Sinn der Stelle ὡστε, ει δυνατον,

απληκτον ειναι η απρακτον γε των μη δοκουντων τῳ δεσποτῃ. Λογῳ nemlich cf. cap. 5. am Ende.

τις ουν ἑκαστη αρετη τῳ τοιουτῳ) Die Wiederholung des τοιουτῳ in dieser alles vorhergegangene zusammenfassenden Frage scheint für die Richtigkeit der bisherigen Erklärung besonders zu sprechen.

ἡ σοφια μεν εν θεωρια ὡν νους εχει) Unter die einzelnen Tugenden des τοιουτου zählet Plotinus zuerst die σοφια und definirt dieselbe als eine Beschauung oder Anschauung dessen, was die Intelligenz hat. Er macht einen Unterschied zwischen der σοφια του τοιουτου und der σοφια του νοος; der τοιουτος hat die σοφια gleichsam aus der zweiten Hand, indeß der νους sie aus der ersten durch Berührung, durch unmittelbares Angränzen an die höhere Intelligenz erhält. νους δε τῃ επαφῃ sc. σοφος εστι. — Dieses Doppeltseyn und diese Verschiedenheit beider σοφιων erläutert Plotinus sogleich auch selbst, und zur Erläuterung des τοιουτος dienet hier der Gegensatz ἡ μεν εν νῳ ουσα, ἡ δε εν ψυχῃ, die in der Intelligenz und die in der Seele sich befindende σοφια. —

κἀκει μεν ουκ αρετη) εκει braucht Plotinus immer von dem höhern Reiche der Intelligenz; öfters steht es für εν νῳ oder εν νοητῳ. —

ενεργεια αυτου και ὁ εστιν) ὁ nach der Randlesart. αυτου sc. νοος. — και ὁ εστι das eigenste Wesen des νους. —

εντανθα δε το εν αλλῳ εκειθεν αρετη.) für το, vermuthe ich, war τῳ geschrieben, wozu ειναι gedacht werden muß. εντανθα der beständige Gegensatz von εκει, hier schon durch das vorige εν ψυχῃ erklärt. Setzt man nach εκειθεν ein Komma und denkt sich ουσα auf σοφια bezogen dazu, so würde der Satz so heißen εντανθα ἡ σοφια εκειθεν ουσα τῳ εν αλλῳ ειναι αρετη εστιν. —

Der Sinn würde demnach folgender seyn: „Hier in der Seele aber wird die von der höhern Intelligenz stammende Weisheit dadurch, daß sie die Eigenschaft eines andern ist, zur Tugend."

ουδε γαρ αυτοδικαιοσυνη ἡ εντανθα και ἑκαστη αρετη, αλλ' οἱον παραδειγμα) Eine gewiß verderbte Stelle, da besonders das letzte mit dem bisherigen im Widerspruche steht. Auch hat Marsilius seiner Übersetzung zu Folge ganz anders gelesen. Er übersetzt: Neque enim ipsa justitia et ipsa temperantia, atque quaelibet similis proprie virtus est; sed velut exemplar; — so daß er etwa gelesen haben muß: „ουδε γαρ αυτοδικαιοσυνη η αυτοσοφρωσυνη και ἑκαστη εκει αρετη οντως αρετη εστι, αλλ οἱον παραδειγμα." „Denn die Urvollendung und Urbesonnenheit und jede andere sogenannte Tugend ist dort nicht im eigentlichen Sinne Tugend, sondern Musterbild" und daran schließt sich denn das Folgende ganz verständlich an το δε απ' αυτης εν ψυχῃ αρετη. „Das diesem Musterbilde in der Seele Nachgebildete ist Tugend." —

τινος γαρ ἡ αρετη) Sinn: Die Tugend kann nur als Eigenschaft gedacht werden; sie ist nicht etwas selbstständiges, sondern bedarf eines Subjekts, an dem sie erscheint. —

αυτο δε ἑκαστον αυτου, ουχι δ' αλλου τινος.) Dieses αυτο δε ἑκαστον ist eben der Tugend als Eigenschaft entgegengesetzt. Das, woran die Tugend sich befindet, ist ein αυτο und jedes solche selbstständige αυτο bestehet in sich und nicht als Eigenschaft eines andern. —

δικαιοσυνγ δε ειπερ οικειοπραγια) Eine neue Definition der δικαιοσυνη, welche sogleich zu dem Unterschiede der δικαιοσυνη im νους und in der ψυχη führt. Die wahre δικαιοσυνη sey die Wirksamkeit ἑνος προς ἁυτο des Einen auf sich selbst, in welchem kein Andres ist εν ᾧ ουκ αλλο. Das folgende το δε αλλο, das ganz als eigner Satz da steht, ist entweder der Anfang eines verlorengegangenen Satzes oder es ist aus Versehen hier hereingekommen. Marsilius scheint eben so gedacht zu haben, indem er ohne Schärfe, ins Allgemeine hin übersetzt in quo non aliud est atque aliud. — Zu bemerken sind die nun folgenden Definitionen der δικαιοσυνη und σωφροσυνη in der Seele. ὡστε και τη ψυχη δικαιοσυνη ἡ μειζων το προς νουν ενεργειν, το δε σωφρονειν, ἡ εισω προς νουν στροφη, eben so die Erklärung der ανδρια. —

απαδες ον την φυσιν. ἁυτη δε εξ αρετης) Das Höhere, der νους ist seinem Wesen nach an sich,

eindruckslos; bei der Seele ist diese Eindruckslosigkeit eine erworbene Tugend.

Siebentes Kapitel.

ὡσπερ κακει τα προτης αρετης ἀι εν νῷ, ὡσπερ παραδειγματα) προ της ist im Texte verbunden προτης. — Die Bedeutung des προ im Plotinus schließet sich an die der Worte εκει, ανω etc. an, und giebt in jedem Falle die höhere Stufe an wie hier den νους im Vergleich mit der ψυχη. — τα geht offenbar auf παραδειγματα, woraus denn folgt, daß ἀι statt ἀ fehlerhaft gesetzt ist. Indessen könnte Plotinus, da er doch im Vorigen auch die παραδειγματα sogenannte αρετας heißet, auch bei diesem ἀι an die αρετας gedacht haben, was sich dann so erklären ließe: ὡσπερ κακει τα παραδειγματα προ της αρετης εν ψυχῃ ακολουθουσι αλληλοις, ἀι αρεται φημι εν νῷ ουσαι. —

ου γαρ αυτη ταυτα ὡσπερ εκει) Eine verderbte Stelle, welche auch Marsilius in seinen Handschriften muß anders gelesen haben. Wenigstens hat er sie umschreibend übersetzt. „Non enim anima similiter atque intellectus haec ipsa est quae habet" welcher Umschreibung ich in der Übersetzung gefolgt bin. Marsilius las also entweder: ου γαρ αυτη (ἡ ψυχη) εστι ταυτα ἁ εχει, ὡσπερ εκει, oder er erklärte sich die abgebrochene und schwierige Stelle aus dem Zusammenhange auf diese Art.

και τα αλλα ὡσαυτως ακολουθει. και τῃ καθαρσει δε,) Unter dem τα αλλα sind die Tugenden verstanden. Diese folgen sich in der Seele, wie sich ihre Vorbilder παραδειγματα in der Intelligenz (νους) folgen; und die Folge hat wie die Tugenden selbst ihren Grund in der Reinigung και τῃ καθαρσει δε sc. ακολουθουσι αἱ αλλαι αρεται της ψυχης τοις εν νῳ̃ παραδειγμασι. Hierauf folgt denn eine Bemerkung über diese καθαρσις. Wenn nemlich alle Tugenden Reinigungen sind, so sind sie alle nur dadurch Tugend, daß sie gereinigt sind, was auf den früher gemachten Unterschied zwischen καθαιρεσθαι und κεκαθαρθαι im Anfange des vierten Kapitels hindeutet und die dort aufgestellte Frage über den Unterschied beider und ihre Beziehung zur Tugend beantwortet. Dieß ist der Sinn der Stelle ειπερ πασαι (sc. αρεται) καθαρσεις, κατα το κεκαθαρθαι αναγκη πασας. sc. αρετας ειναι). και ελαττους εξ αναγκης δυναμει) δυναμει erläutert späterhin Plotinus in einer eigenen Abhandlung. (Enn. II, lib. 5. περι του ὁ δυναμει και ενεργειᾳ) Wer die größeren höheren Tugenden hat, ist hier der Sinn, hat auch die Anlage zu den kleineren, die Kraft sie zu üben, wenn auch die Umstände nicht gerade so sind, daß er sie wirklich in Thätigkeit bringt, welches denn heißen würde ενεργειᾳ εχειν τας αρετας. Der Unterschied, den man sonst auch zwischen implicite und explicite macht. — Die Kraft zur Tugend ruht in der Seele (δυναμει

εχει αρετην) nun erscheint die Gelegenheit diese Tugend in äusseren Thaten zu offenbaren ενεργειᾳ εχει την αρετην ὁ πραττων).

ὁ μεν δη προηγουμενος του σπουδαιου βιος) Auſſer der Erklärung, die in der Übersetzung liegt, könnte του σπουδαιου auf βιος bezogen werden und der Satz so gestellt ὁ μεν δη βιος ὁ προηγουμενος του σπουδαιου sc. βιου. προηγουμενος nähme man dann in der gewöhnlichen Bedeutung „vorangehen" so daß der Sinn des ganzen Satzes sich so gestaltete „das dem eigentlich tugendhaften Leben vorangehende Leben ist das bis jetzt beschriebene, welches in diesem Gereinigtseyn ꝛc. besteht." — Der folgende Satz würde dann dieß βιος noch zum Subjekte haben, welches einerlei mit σπουδαιος selbst bedeutete.

Der Sinn der ganzen zweiten Hälfte dieses Kapitels von ποτερα δε ενεργειᾳ εχει etc. an, wird dadurch klar, daß man bedenkt, daß Plotinus nur von dem gereinigten Menschen dem κεκαθαρμενῳ redet, und über ihn Fragen anstellt, die er selbst nicht genau beantwortet. Hat also dieser Gereinigte, dieser σπουδαιος die größern und kleinern Tugenden nicht bloß δυναμει, sondern auch ενεργειᾳ oder gar auf ganz andere Weise αλλον τροπον? — Um damit aufs Klare zu kommen, giebt Plotinus Beispiele von einzelnen αρεταις und nimmt zwei derselben die φρονησις und die σωφροσυνη zur Untersuchung vor. Ist die φρονησις, die Einsicht der Vernunft, ist diese dieselbe nach dem Gereinigtseyn, wie vor demsel-

ben, wo sie doch auch als Anlage da war; nun hat sie doch andere Bestimmungsgründe zu ihrem Urtheile und Wissen, andere αρχαι; auch wenn sie nicht wirksam sich äussernd ins Leben tritt, ist sie nicht doch eine andere als sie vorher vor dem κεκαθαρθαι war? Und ist nicht die φρονησις des einen Menschen schon in der Anlage, schon von Natur, φυσει, von der des andern dem Grade nach unterschieden. Und dasselbe ist der Fall bei der σωφροσυνη vor und nach der Reinigung. Was jene bloß mildert und beschränkt, nimmt diese ganz weg. So aber geht es mit allen andern Tugenden auch, wenn erst die Einsicht die φρονησις ihre Prinzipien ändert, nach denen sie alles beurtheilt (ὁλως της φρονησεως κινηθεισης). η ειδησει γε αυτας, και ὁσον παρ αυτων ἑξει) Das Subjekt dieses Satzes ist φρονησις; das αυτας geht auf αρετας. Die φρονησις des gereinigten Menschen nemlich wird alle andern Tugenden erkennen nach den Principien nemlich, welche sie durch die Reinigung erlangt hat und wird einsehen, wie viel sie von ihnen, zu dem allgemeinen Zwecke der Gottähnlichung nemlich, zu erwarten habe. ταχα δηποτε, περιστατικῶς ενεργησει κατα τινας αυτων) Das in diesem Satze enthaltene περιστατικῶς ist gänzlich dunkel. Die φρονησις wirkt durch einige dieser Tugenden περιστατικῶς. Soll es etwa so viel heißen, als die φρονησις steht über und ausser diesen Tugenden, bestimmt sie aber durch ihre Ansichten und αρχας, Prinzipien zur Wirksamkeit?

Von nun an wird das Ende des Kapitels deutlicher. Er schildert die σωφροσυνη auf der höhern Stufe, und führt durch den Satz ἑλομενος τον (βιον) των θεων die Abhandlung wieder auf den Anfang zurück, wo alle Untersuchung von dem Willen der Seele, Gott zu seyn, um dadurch zur Tugend zu gelangen, ausgieng.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

ὁς εν τη πρωτη γενεσει εις γονην ανδρος εσομενου φιλοσοφου, μουσικου τινος η ερωτικου)

Zur Verdeutlichung dieser Stelle, setze ich einen Theil der Einleitung des Marsilius in dieß Kapitel her. Er sagt: „Die Platoniker nehmen zwei Welten an, die intelligible, den göttlichen Geist, dieser Welt Princip und Vorbild und die sinnlich erkennbare Welt, das Nachbild des göttlichen Vorbildes. Plotinus glaubt, unsre Seele sey durch die Intelligenz immer in der intelligiblen, durch die sinnliche Natur gewissermassen auch immer in der sinnlichen Welt; so wie der Sonnenstrahl mit dem einen Endpunkte die Erde, mit dem andern die Sonne berührt; durch die mittlere Natur aber, welche in der ersten und deshalb beständigen und eben deshalb kreisförmigen Bewegung liege, ändere sie beständig und sey den einen

Zeitraum in der intelligiblen, den andern in der sinnlichen Welt. Dieß aber geschehe nicht eigentlich durch eine Ortsveränderung, sondern, wenn die Einbildungskraft zum Verstande, der Verstand sich ganz zum Geist neige, dann sage man, die Seele sey in die intelligible Welt aufgestiegen. Wenn aber der Verstand sich zu seiner Einbildungskraft und diese zu der niedrigeren Einbildungskraft des Lebendigen oder Gezeugten oder zur Einbildungskraft des Zeugens sich niederbeuget, so ist das der Fall oder Sturz in die sinnliche Welt. So sind also dreierlei Arten von Seelen; die einen sind immer in der höhern Welt, als die Seelen der Himmelskreise, der Sterne und der höhern Dämonen; die andern sind nur in der untern Welt, in den Wesen, welche organisches Leben haben und allen äussern Eindrücken freigestellt sind. Die mittlern Seelen aber, die rationalen, die unsrigen, die der untern Dämonen wechseln beständig zwischen den beiden vorigen hin und her. Einige dieser letztgenannten Seelen betrachten und beschauen in der höhern Welt aufmerksamer, andere nachläßiger, wie denn auch in dieser Welt einige mehr von diesem, andere mehr von jenem angereget werden. Diejenigen Seelen aber, welche in der höhern Welt eine größere Thätigkeit äussern, schauen alles oder das meiste Göttliche daselbst. Solche Seelen nun bewahren, wenn sie nach bestimmten Zeiträumen allmählig in die sinnliche Welt zurückfallen, die Erinnerungskraft an das Göttliche länger und wirksamer.

Die diese Erinnerungskraft am wirksamsten haben, heißen Philosophen, mit philosophischem Geiste Begabte; die sie im zweiten Grade wirksam besitzen, heißen Erotiker, die im dritten Grade, Musiker.

η μεν γαρ προτερα απο των κατω) bezieht sich auf αναβαινουσιν und muß so supplirt werden η μεν γαρ προτερα πορεια εσται τοις απο των κατω οντων αναβαινουσιν εις το ανω.

εκει πορευεσθαι αναγκη) εκει steht hier in der Bedeutung „von dort aus" von dem νοητον aus nämlich.

ὁταν τις επ ακρῳ γενηται τῳ νοητῳ) was Plotinus hierunter verstehet, unter diesem Gipfel des Intelligiblen übergeht er hier selbst ἡ μεν (sc. πορεια) περιμενετω.

θετεον δη αυτον ακινητον και επτοημενον μεν πρροσ το καλον) Druckfehler πρρος für προς. Für ακινητον sollte man denken müsse dem Sinne nach ευκινητον stehen, welches mit dem επτοημενον προς το καλον besser übereinstimmte; aber das folgende αδυνατοτερον δε παρ' αυτου κινεισθαι giebt auch dem ακινητον einen Sinn, insofern nämlich die Bewegung aus dem Wesen, der φυσις des μουσικου selbst ausgehen müßte, ist er unvermögend sie hervorzubringen; das äußere Schöne bewegt ihn bloß. Marsilius hat die Lesart ευκινητος angenommen und nach derselben „facile mobilem" übersetzt.

ουτο τι καλον μονον) Druckfehler für ουτε τι καλον μονον.

Zweites Kapitel.

μνημονικος εστι πως καλλους) das μνημονικος wird deutlich durch die Erläuterung im ersten Kapitel und durch die Erinnerung an die platonische αναμνησις, die Rückerinnerung der Seele während ihres Aufenthaltes in dem Körper an das, was sie ausser dem Körper oder ohne denselben sich befindend, früher gehabt hatte. Daher καλλος hier die intelligible Schönheit καλλος νοητον, εν τῳ νοητῳ ον. —

η παρελθοι) beziehet sich auf die Stufenfolge, welche vom μουσικος anfängt und bei dem φιλοσοφος endiget. Der μουσικος kann also in den ερωτικος sich verändern, und ein ερωτικος bleiben oder der Zustand als ερωτικος ist bloß als Übergang zu dem Zustande des φιλοσοφος zu betrachten.

χωρις δε ων) bezeichnet den Aufenthalt der Seele im Körper. So lange der ερωτικος in der intelligiblen Welt, oder wie Plotinus sagt, im intelligiblen Orte war, εν τοπῳ νοητῳ, hatte er die Erkenntniß und den Besitz jener Schönheit (καλλους). Nun da ihn aber das Niedersteigen der Seele in den Körper von jenem τοπῳ νοητῳ getrennt hat, so kann er in dieser Trennung (χωρις ων) diese intelligible Schönheit nicht in ihrem ganzen Umfange fassen (αδυνατει καταμαθειν.) ὑπο των εν οψει καλων) das sichtbare Schöne im Gegensatze jener καλλος νοητον, intelligiblen Schönheit. Plotinus dachte sich wohl, daß eben durch die Erinnerung an jenes intelligible Schöne, der Eindruck in dem ερωτικος entstünde, den das

sichtbare Schöne, welches eben durch Theilnahme an jenem höheren Schönen schön ist, auf ihn macht (πλητομενος).

πεσοντας) soll wohl, da es sich doch auf das δαχτεον αυτον bezieht, πεσοντα heißen.

Die Folge der immer höher werdenden Einsicht in das Schöne ist die, daß der Mensch und der ερωτικος besonders zuerst an einzelnen körperlichen Gegenständen klebt und diese allein für schön hält. Dann erhebt er sich durch den λογος geleitet zu der Einsicht, daß die Gründe oder die Eigenschaften, welche ihm dieses εν σωμα für schön zu erklären und als solches anzusehen veranlassen in allen Körpern sich finden (το εν πασι (sc. τοις σωμασι) ταυτον.) Daß also das Schöne an sich το καλλος etwas anderes seyn müsse als die Körper, etwas von den Körpern verschiedenes. (ἑτερον των σωματων) daß es anderswoher αλλοθεν, nämlich aus der intelligiblen Welt komme und in dem Nichtkörperlichen in höherm Grade anzutreffen sey και εν αλλοις μαλλον.

ειτα ἐν ποιητεον) Wenn man dem Erotiker nun gezeigt hat, daß auch in unkörperlichen Dingen, in Beschäftigungen und Gesetzen, in Künsten und Wissenschaften und in den Tugenden das Schöne sich finde, so ist dieß Einzelne wieder, wie vorher bei dem Körper in ein Ganzes zusammenzufassen, da es auch in diesen Unkörperlichen εν πασι ταυτον ist. Das ist der Sinn dieses ἐν ποιητεον; und ist es dann so zusammengefaßt,

so fragt es sich, woher es denn komme, gerade wie bei den Körperlichen gesagt wurde, daß es αλλοθεν sey; so kommt auch hier die Frage: ὁπως εγγινονται auf welche Art und woher denn das Schöne in alles das Einzelne komme. Diese Frage führet denn zur Intelligenz (νους) zum Seyenden und überhaupt in die höhere geistige Welt. —

Drittes Kapitel.

Auch dieß Kapitel ist in der Erklärung des ersten schon mit deutlich geworden. Nur ist hier noch der Gang zu bemerken, welchen der am höchsten gestellte in der Anlage schon von allem hindernden abgesonderte φιλοσοφος zu nehmen hat. Man müsse diesem, sagt Plotinus μαθηματα geben, welches Wort hier einige Schwierigkeit verursacht. Marsilius hilft sich kurz und gut dadurch, daß er mathematica übersetzt, und sich dabei wohl Sätze aus der reinen Mathematik dachte, durch welche allerdings der Geist vom Körperlichen abgezogen und an reine Ideen im Raum gewöhnt wird. Die platonischen Philosophen aber und Plato selbst nehmen μαθηματα sonst im weitern Sinn, so daß es alle Begriffe und Vorstellungen überhaupt bedeutet, die der Mensch von aussen empfängt und sich anbildet. In jedem Falle sind hier Begriffe und Sätze gemeint, welche vom Körperlichen abgezogen sich bloß im Unkörperlichen bewegen, wie der Begriff der reinen Größe, Höhe ꝛc., wie alle Sätze der reinen Mathematik, wenn man ihrem Verständnisse nicht durch äussere Hülfsmittel, durch Zeich-

nung ꝛc. zu Hülfe kommt. — Da die *καταvοησις*, das intellektuelle Denken, sich bloß mit dem über die sichtbare Welt, ja mit dem über Zeit und Raum Erhabenen beschäftiget, zu dessen Anerkennung schon Glaube gehört (*πιστις ασωματον*), da hier die tastende Erfahrung und der Verstand nichts fördern kann; so ist allerdings das Auffassen theoretischer Begriffe eine Leiter zu dieser Höhe.

το προς τελειωσιν αρετων αχτεον) das *το* scheint ganz überflüssig zu stehen und aus Versehen hier herein gekommen zu seyn. *φυσει εναρετον*) von Natur tugendhaft *εν αρετη οντα*. — *λογους διαλεκτικους δοτεον και ὁλως διαλεκτικον ποιητεον*) Was er unter diesen *λογοις διαλεκτικοις*, unter *διαλεκτικος* und *διαλεκτικη* versteht, erklärt das folgende Kapitel.

Viertes Kapitel.

τοις προτεροις) geht offenbar auf die im dritten Kapitel erwähnten *φιλοσοφοι*, von denen am Schlusse desselben gesagt war, daß nach den theoretisch.. oder mathematischen Sätzen *μετα τα μαθηματα* ihnen *λογοι διαλεκτικοι* zu geben und sie überhaupt zu Dialektikern zu machen seyen.

και τις ἡ κοινοτης) Im Texte steht nach *κοινοτης* kein Interpunktionszeichen. Marsilius aber hat in der Uebersetzung einen Punkt gesetzt. *κοινοτης* bezieht sich noch auf *διαφερει*; die Dialektik giebt über das Wesen aller Dinge Aufschluß; sie zeiget die Verschiedenheit des einen von dem andern

(*και τι των αλλων διαφερει*) und die Überstimmung des einen mit dem andern *και τις ἡ κοινοτης.* —

εν οἱς εστι) Marsilius übersetzt quomodo, da doch das folgende *που* auf eine Frage hinsichtlich des Ortes hinzudeuten scheint. —

και ει εστιν ὁ εστιν) Der Nachdrnck liegt auf dem *εστιν* da das Seyn *ειναι* der Platoniker nur gewissen Wesen zukommt, den *ουσι*, den Realen. Daher ist die auch schon von Marsilius angedeutete Übersetzung „und wenn, im Falle es ist, was es ist" die richtigere. Man sollte aber dann nach *και ει εστιν* ein Komma setzen.

επιστημη περι παντων, ου δοξη) Eine für die Unterscheidung von *επιστημη* als Wissen *δοξη* als Meinung, sehr wichtige Stelle.

τη διαιρεσει τη πλατωνος χρωμενη μεν, και εις διακρισιν των ειδων) Zur Erklärung dieser *διαιρεσις πλατωνος* setze ich eine diesen Gegenstand erläuternde Stelle aus „Tennemanns Geschichte der Philosophie Band 2. S. 320 — 21. her:

„Die Eintheilung (*διαιρεσις*) besteht darin, daß man die niedern Begriffe (*ειδη*), welche unter einem höhern enthalten sind, bestimmt und aufzählet. Man muß in der Eintheilung Arten aufzählen, d. i. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten, und einen Theil der Sphäre des Gattungsbegriffs bestimmen. Er unterscheidet daher einen Theil (*μοριον*) und eine Art des Gattungsbegriffes. (*ειδος*) Der

Theil enthält eine unbestimmte Anzahl von Gegenständen, die unter einem Begriffe stehen, aber noch viele Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten enthalten und daher den Gattungsbegriff nicht näher bestimmen. Jede Art ist ein Theil des Begriffs, aber ein Theil ist keine Art. Um alle Fehler bei Eintheilungen zu vermeiden, muß man immer von den höhern bis zu den niedern fortgehen, und zwar durch Entgegensetzung (Dichotomie). Auf diese Art gelangt man auch auf neue Ideen."

Für die Erklärung des folgenden dienet die Einleitung des Marsilius, die so lautet:

„Bei den meisten Peripatetikern ist der Gegenstand der Metaphysik (διαλεκτικη Pl.) das Seyende selbst, in jener weitern Ausdehnung des Begriffs, den es bei ihnen hat, als ein allem Existirenden, sey es nun von der Materie getrennt oder mit ihr vereinigt, gemeinschaftliches. Bei den Platonikern scheint dieser Gegenstand der Metaphysik noch eine größere Ausdehnung zu haben, indem er entweder das Seyende oder das Nichtseyende ist, oder wenigstens ein Seyendes, welches in ihm zustehenden Verhältnisse steht, zu dem nemlich, was unter und zu dem, was über ihm ist. Über ihm steht das Ureine, Urgute, Grund und Ziel des Seyenden, unter ihm jede in der Materie befindliche veränderliche Form und die Materie selbst. Die Form aber ist ein Bild des Seyenden, die Materie aber dessen Schatten. Das wahre Seyende nennen die Platoniker Substanzen, in welchen entweder keine Neigung zum Nichtseyn herrschet oder ist, welches Nichtseyn der Gegensatz des Seyenden ist, nicht

ist, sage ich, wie in den von der Materie getrennten Substanzen, oder in denen, die davon getrennt werden sollen; oder nicht herrschet wie in den Himmelskreisen, in welchen die Vollkommenheit der Form immer die Unvollkommenheit der Materie übertrifft. Durch dieß alles gehet die Metaphysik hindurch, welche Plato Dialektik nennt, die sich der Logik als eines Werkzeuges bedienet. Denn die Logik beschäftigt sich mit einzelnen Sätzen, Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; die Metaphysik aber mit den Dingen selbst, so doch, daß sie sich der logischen Werkzeuge bedienet. Die Sache des Metaphysikers aber ist auflösen, theilen, zusammensetzen, bestimmen, beweisen; vermittelst dessen dann durch alles Seyende hindurchzugehen zu den unkörperlichen Dingen, welche wahrhaft seyend sind; sodann zu dem einzigen Grunde und Ziele derselben, hieraus den Fortgang der seyenden Wesen vom Höchsten zum Niedrigsten zu betrachten, durch alle Stufen derselben zurückzugehen, dann wieder aufzusteigen zum Höchsten und dortselbst zu ruhen. Weitre Ausführung dieses Gegenstandes giebt des Plotinus Buch: Über die drei Arten des Seyenden und Platons Gespräche: Parmenides, Sophista, Politikus und Philebus.

Fünftes Kapitel.

ει τις λαβειν δυναιτο ψυχη) Nicht, wenn die Seele, sondern bestimmt, wenn eine oder die andere, vor andern begabte Seele, die Prinzipien nehmen kann, sich deren bedienen, sie fassen, welche die Intelligenz (*ὁ νους*) ihr mittheilt. Voraus-

gesetzt ist hier, daß die Intelligenz die Prinzipien alles Wissens in sich hat und sie zuweilen dem nach ihr hingewendeten Verstande mittheilt.

ειτα τα ἑξης και συντιθησι etc.) das Subjekt des Satzes ist ἡ *ψυχη*. Diese hat also die Prinzipien ihrer Erkenntniß aus der Intelligenz bekommen; ihr Geschäfte ist es nun, das in ihr Befindliche nach diesen Prinzipien zu ordnen, zusammenzufassen, zu theilen, so daß *τα ἑξης* sc. *οντα* auf den Inhalt der Seele gienge. Die Übersetzung hat nach dem Vorgange des Marsilius *ειτα τα ἑξης* zusammengefaßt, welches im Lateinischen deinceps gegeben ist. —

ου γαρ δη οιητεον οργανον τουτο ειναι του φιλοσοφου) Plotinus widerspricht hier dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, der Dialektik für Logik nimmt, welcher er gleich darauf die *ψιλα θεωρηματα* und *κανονες* zum Eigenthume giebt. Die Übersetzung würde deutlicher geworden seyn, wenn für *οργανον* nicht „Organ", sondern das in diesem Sinne gebräuchliche „Organon" im Deutschen gesetzt worden wäre.

ὁδῳ μεντοι επ' αυτα χωρει) *επ αυτα* sc. *επ οντα* nach dem Wesenden, Realen strebt die Dialektik.

κατα συμβεβηκος) bedeutet immer etwas nicht zum Wesen der Sache, von welcher die Rede ist, gehöriges, etwas zufällig mit ihr verbundenes oder im Verhältnisse stehendes. Hier wird *το ψευδος και το σοφισμα* als ein nur *κατα συμβεβηκος* von der Dialektik Erkanntes dargestellt. Aus ihrem Wesen kann dieß Falsche und können diese

Trugschlüsse nicht kommen; der Grund zu denselben liegt in einem andern (αλλου ποιησαντος), und sie beurtheilt es als ein von aussen an sie Hergedrungenes (ὡς αλλοτριον χρινουσα). — ὁταν τις προσαγαγῃ) das τις im Allgemeinen genommen, eben als ob stünde, „wenn dieß Falsche ꝛc. ihr nahe gebracht wird."

„Die kleinlichten Silbenregeln der Logik, sagt Marsilius, zur Erklärung dieses Kapitels, bedenkt der Verstand, welchen die Intelligenz erleuchtet hat, so aufmerksam nicht. Weil er aber die Bewegungen der Seelen selbst und die Übereinstimmung und den Unterschied der Dinge unter einander begriffen hat, deshalb kann er die Kraft der Sätze und Behauptungen und die Angemessenheit der Verneinungen und Bejahungen unterscheiden."

Der Gang des ganzen Kapitels ist folgender: Woher hat die Dialektik, die schon im vierten Kapitel επιστημη im Gegensatz der δοξα genannt worden war, ihre Prinzipien? Die Antwort hierauf: jede dazu fähige Seele hat sie vom Geiste (νους Intelligenz). Vermittelst dieser Prinzipien verrichtet die Seele nun ihre Funktionen des συντιθεναι, συμπλεκειν, διαιρειν, so lange bis sie zur Anschauung der vollendeten Intelligenz (νους τελειος) gelangt ist. Plato nennet die Dialektik (ἁυτη sc. επιστημη) das reinste des Geistes und Verstandes (καθαρωτατον νου και φρονησεως). Ist nun dieses Wissen (επιστημη, διαλεκτικη) ein Kostbarstes, so muß es sich wohl mit dem Realen (ον) und dem Kostbarsten in uns beschäftigen. Weil nun Plato sie, diese επιστημη das καθα-

ρωτατον νου και φρονησεως nennt, so erläutert dieß Plotinus so, daß sich die φρορησις mit dem ον, der νους aber mit dem über das ον Erhabene beschäftige.

Da aber (wohl auch von Plato) die Philosophie auch ein τιμιωτατον genannt wird, so ist die Frage, ob Philosophie und Dialektik etwa ein und dasselbe seyen. Das nun folgende η φιλοσοφιας μερος το τιμιωτατον. kann als Fortsatz der Frage η ταυτον φιλοσοφια και διαλεκτικη; betrachtet werden in dem Sinne: Ist Philosophie und Dialektik dasselbe oder ist dieß τιμιωτατον, die Dialektik nämlich ein Theil der Philosophie? Marsilius aber nimmt das η als bekräftigend und übersetzt: profecto philosophiae pars praestantissima dialectica esse videtur. — Und diesen Sinn bestätigt die folgende Entgegensetzung der Dialektik gegen die gemeine Logik, die zuweilen als οργανον του φιλοσοφου auch Dialektik genannt werde. Die gemeine Logik beschäftige sich mit kahlen θεωρημασι brauche nur κανονες; die Dialektik habe πραγματα und das Reale zum Stoffe, mit dem sie verfahre, nicht also bloß leere Verstandessätze und Formeln. Auf das Reale geht ihr Streben und ihre Sätze, ihre Theoreme haben Sachen zum Grunde. Das nun folgende ist erklärt. Es bleibt nur noch die schwierige Stelle και ει ἑτερα, η ταυτα προσφερομενων, ὡσπερ και ἡ αισθησις επιβαλλουσα. — Das zu diesem Satze gehörige Zeitwort scheint ἀιρει και τιθησι zu seyn, und der Sinn dann folgender: und ob die Seele etwas anderes bejaht (τιθησι) oder verneint (ἀιρει), als das, was ihr von aussen

zugeführet wird (προσφερωμενων Druckfehler für προσφερομενων). Das darauf folgende ὡσπερ και ἡ αισθησις επιβαλλουσα zöge dann eine Parallele zwischen der Erfahrungsart der Sinne und der Seele. Der Satz selber bezieht sich offenbar auf das ταυτα προσφερομενων; und der Sinn ist „ob die Seele dasjenige, was ihr von aussen zugeführet wird, bejaht und verneint, auf gleiche Art, wie es die Sinne in ihren Beobachtungen zu machen pflegen." So würde dann das ἑτερα im letzten Satze seine Erklärung finden. Die Seele nämlich gebe sich nur mit dem von aussen ihr Zugeführten bejahend und verneinend ab; die genauere Untersuchung des anderen (ακριβολογεισθαι τα ἑτερα in Bezug auf das vorige ἑτερα) aber lasse sie den Fähigkeiten oder Vermögen, die hiezu geeignet sind (διδωσι τουτο sc. το ακριβολογεισθαι τα ἑτερα) αγαπωσι. —

Sechstes Kapitel.

μερος ουν το τιμιον) Der Anfang dieses Kapitels ist die Antwort auf die Frage des vorhergehenden η φιλοσοφιας μερος το τιμιωτατον, wo die Randlesart auch το τιμιον hat.

εχει γαρ και αλλα φιλοσοφια) dieses αλλα ist in Verbindung zu setzen mit dem ταυτα und ἑτερα am Ende des vorigen Kapitels. Die genaue Untersuchung der ἑτερων ist nämlich das Geschäfte der αλλων, welche die Philosophie ausser der Dialektik noch hat. —

μαλλον μεντοι ἁυτη εγγυθεν κομιζεται παρα της διαλεκτικης) Plotinus hatte den Gebrauch, wel-

chen die andern Künste von der Arithmetik machen, mit der Hülfe verglichen, welche die andern Theile der Philosophie von der Dialektik erhalten. Nun verstärkt dieser Satz die Vergleichung dadurch, daß er ausspricht, noch in viel engerer Beziehung stünden Dialektik und die andern Theile der Philosophie als Arithmetik und Künste, wörtlich noch viel mehr aus der Nähe nehme die Philosophie ihre Prinzipien von der Dialektik, als ꝛc.

και περι ηθων sc. *ἡ επιστημη ὡσαυτως* sc. *ποιει.* *θεωρουσα* möchte fast in dem Sinne zu nehmen seyn als *θεωρηματα λαμβανουσα* oder vielmehr *αρχας λαμβανουσα εκειθεν* von der Dialektik nämlich. Auch die Ethik also nimmt ihre Prinzipien aus der Dialektik, fügt aber dann *ασκησεις* Übungen hinzu, aus denen dann *ἑξεις* Fertigkeiten erwachsen. Aus Tugendübung, Tugendfertigkeit. —

ισχουσι δε και λογικαι ἑξεις και ὡς ιδια ηδη τα εκειθεν) Nicht nur was die Ethik betrifft, sondern auch was die Vernunft angeht, holt seine Prinzipien aus der Dialektik; auch die Vernunftfertigkeiten und Fähigkeiten und was sie von dorther erhalten (*τα εκειθεν*, aus der Dialektik nämlich), verbindet sich aufs innigste mit ihnen und wird ihr eigen; denn vor der Verbindung schon standen die Prinzipien der Dialektik und die *ἑξεις λογικαι* in naher Gemeinschaft miteinander.

και γαρ μετα της ὑλης τα πλειστα) Ein schwerer Satz. Man kann ihn auf das Vorhergehende beziehen, und ihn wegen des verbindenden *γαρ* als

eine Erläuterung des ιδια ansehen. Was nämlich die Vernunft (λογος) aus der Dialektik nimmt, das ist ihr eigenthümlich, zu ihrer Natur, zu ihrem Wesen stimmend, denn die Vernunft nehme auch auf, was nicht gerade mit ihrem Wesen einstimmig sey, weil sie auch von der Materie sehr Vieles als Stoff aufnehme und behandle, και γαρ μετα της ὑλης τα πλειστα sc. εχει. Die andere Erklärung wäre die, daß die Prinzipien der Dialektik über alles sich erstreckten, und daß auch alle Kräfte und Verrichtungen der ὑλη nach denselben sich richteten, so daß dann ergänzt werden müßte: και γαρ μετα της ὑλης τα πλειστα αρχας εχει παρα της διαλεκτικης. —

και αἱ μεν αλλαι αρεται, τους λογισμους εν τοις παθεσι τοις ιδιοις, και ταις πραξεσιν sc. εχουσι παρα της διαλεκτικης. Alle andere Kräfte oder Tugenden nehmen die Überlegung, Reflexion (τους λογισμους) in dem, was sie ihrer Natur nach als Eindruck von aussen leiden, oder als Handlung üben, von der Dialektik. Diese bestimmet die Art ihrer παθων und πραξεων. —

ἡ δε φρονησις επιλογισμος τις, και το καθολου μαλλον, και ει αντακολουθουσι, και ει δει νυν επισχειν, η εισαυθις, η ὁλως αλλο βελτιον). Auch die andern Tugenden, hatte Plotinus gesagt, haben λογισμους εν τοις παθεσι τοις ιδιοις και ταις πραξεσι, diese λογισμοι sind aber von der niedrigern Art, die φρονησις aber ist die höhere Reflexionsgabe (επιλογισμος, denn diese Stufenfolge soll wohl das dem λογισμος vor-

vorgesetzte επι ausdrücken), die mehr ins Allgemeine geht (*χαι το χαθολου μαλλον*), was wohl auf die größere Menge von Beziehungen geht, welche die *φρονησις* umfaßt, was sie eben zu einem höheren umsichtigeren Urtheile fähig macht. — Weiter bemerkt die *φρονησις* aber durch ihre Zusammenfassung, in welchem gegenseitigen Verhältniße die angeführten einzelnen *λογισμοι* zu einander stehen, ob sie sich wechselseitig bestätigen oder aufheben (*χαι ει αντιαχολουθουσι* sc. *οι λογισμοι*) und eben deshalb kann sie bestimmen, ob diese oder jene Leidenschaft nun oder später zu mäßigen sey, (wenn nicht *επισχειν* hier den Sinn hat, überhaupt etwas thun, sich um etwas mühen, wo dann das *η ὁλως αλλο βελτιον* einer leichtern Erklärung fähig würde. Wie dieß nun steht, heißt es im Allgemeinen, „oder sie giebt überhaupt etwas anderes Besseres." —

Die Ergänzung dieses sehr abgebrochenen Perioden wäre also ohngefähr folgende: *ἡ δε φρονησις επιλογισμος τις εστι, χαι το χαθολου μαλλον επισχεπτεται, χαι ει αντιαχολουθουσι ἑαυτοις οἱ λογισμοι διδασχει, χαι ει δει νυν επισχειν η εισαυθις χελευει, η ὁλως αλλο βελτιον διδωσι.* Und darauf folgt dann das Verhältniß, in welchem die *διαλεχτιχη* und die *σοφια* zur *φρονησις* stehen. —

χαι ἡ σοφια ετι χαθολου) *ετι* scheint auf den Sinn des Komparativs hinzudeuten, in welchem *χαθολου* steht.

Die *φρονησις* faßte die einzelnen Reflexionen

(λογισμους) zusammen; noch mehr im Allgemeinen verfahren ἡ διαλεκτικη und σοφια ganz ohne Rücksicht auf und ohne Hinderniß von der Materie (αὔλως) und alles, was beide im Allgemeinsten erfaßt, dienet dann als Prinzip der φρονησις (παντα εις χρησιν προσφερει τῃ φρονησει). — Das nun folgende ist im Zusammenhange so zu nehmen: Es fragt sich, ob das, was unter der σοφια und der διαλεκτικη steht, also λογισμοι, φρονησις etc. seyn und bestehen könne, ohne die σοφια und die διαλεκτικη; oder ob sie, im Falle das Bestehen möglich sey, doch ein anderes mangelhaftes Bestehen hätten (ποτερα δε εστι τα κατω ειναι ανευ διαλεκτικης και σοφιας, η αλλως και ελλειπον πως;) welches letzte dann ergänzt werden müßte η ποτερα τὰ κατω αλλως εστι ανευ δ. και σ. και ελλειποντως; Der Weise und Dialektiker könne bestehen auch ohne das unter ihm Befindliche zu haben; (ανευ τουτων) wenn nicht dieser Satz εστι δε σοφον ειναι και διαλεκτικον ὁυτως, ανευ τουτων als Frage zu betrachten ist; so wie das folgende η ουδ' αν γενοιτο, αλλα η προτερον η ἁμα συναυξεται; oder wäre Bestehen des Weisen und Dialektikers für sich nicht möglich, sondern jenes Niedere müsse entweder vorher oder zugleich im Werden des σοφου και διαλεκτικου sich mit erhöhen, mit veredeln. Denn συναυξεται bezieht sich auf das vorhergehende ανευ τουτων. —

Der Mensch hat erst φυσικας αρετας, Tugenden, wie sie jeder auch ohne ασκησις haben kann;

aus diesen φυσικαις αρεταις aber würden dann αρεται τελειαι beim Entstehen der σοφια. Nach den natürlichen Tugenden entsteht die σοφια, und diese σοφια vollendet die Sitten (τελειοι τα ηθη).

συναυξεται ηδη αμφω και συντελειουται) Es ist undeutlich, was unter αμφω zu verstehen sey. Marsilius hat seiner Einleitung nach die αρεται φυσικαι und τελειαι darunter verstanden. Während die natürlichen Tugenden schon vorhanden sind, werden beide die natürlichen und vollkommenen erhöhet und vermehrt. — Plotinus dachte sich dieß αμφω im Allgemeinen und als Neutrum, weshalb denn die Verba im Singulari συναυξεται und τελειουται dabei stehen. Dunkel bleibt die Stelle immer. Das folgende ἑτερα την ἑτεραν geht doch gewiß auch auf die αρετας und auf das αμφω, was der obigen Annahme Wahrscheinlichkeit giebt.

προλαβουσα) Die vollkommene Tugend kommt der natürlichen zuvor, oder diese der vollkommenen und vollendet sie. —

Den Schluß des Kapitels erläutert Marsilius folgendermassen: Denn wo man anfange, so führt immer eine Tugend zur andern. Der natürliche Anfang zur Weisheit oder Klugheit, welcher sich in der rationalen Natur befindet, ist ein unvollkommnes Auge. Der natürliche Anfang zu andern Tugenden aber wird eine unvollkommene Sitte genannt. Das Prinzip beider Arten von Tugenden liegt in dem, was wir im Geiste oder im Ver-

stande oder auch in der Einbildungskraft von Natur besitzen.

Viertes Buch.

Zur Übersicht über das ganze Buch dient die Vorbemerkung des Marsilius. — Dieß Buch, sagt er, fängt von dem Satze an, in welchem alle übereinstimmen, daß nämlich die Glückseligkeit (ἐυδαιμονια) im gut oder wohl leben (ἐυ ζην) bestehe. Da aber keiner weiß, was Leben sey und niemand irgend einen rechten Begriff vom Guten hat, so müssen sie eben so oft irren, als sie dieß „gut leben" definiren sollen. Diese irrigen Definitionen geht nun Plotinus im ersten und zweiten Kapitel durch, mit der Erinnerung an die Leser, den Anfang der Betrachtung doch immer mit der Definition zu machen. Im dritten Kapitel erklärt er dann die Begriffe Leben, Gutes und Glückseligkeit. Im vierten wirft er Zweifel auf und löset sie; indem er fragt, ob dem Menschen ein glückseliges Leben zustehe, und ob selbiges gehindert und gestört werden könnte, welches er verneint. Ähnliche Fragen mit ihren Beantwortungen folgen in den andern Kapiteln. Aus allen gehet der Satz hervor, daß nur der glückselig sey, der bloß im Geiste lebe und ganz und gar Intelligenz sey, von nichts anderm abhängig als vom göttlichen Geiste und vom Urguten, dem Grunde und Ziele aller Dinge.

Erstes Kapitel.

τουτων μεταδωσομεν;) τουτων bezogen auf το ευ ζην und το ευδαιμονειν.

ενδεχοιτο) das Subjekt dazu ist τα ζωα.

εις εσχατον αφικνουμενων,) Ich habe nach des Marsilius Vorgange nach αφικνουμενων ein Punkt gesetzt und mit εις ὁ ελθουσιν einen neuen Periodon angefangen.

Die da nicht wissen, sagt Marsilius zur Erklärung dieses Kapitels, was Leben und Gutes sey, sagen etwa, das gut leben bestehe darin, daß man ohne Unruhe und Störung lebe, oder daß man sich wohl befinde, oder daß man in angemessener Thätigkeit sein eigenthümliches Werk vollende, oder daß man das Ziel erreicht, welches man von Natur wünschet und ersehnet, auch daß man ruhig lebet, oder daß man naturgemäß lebet. Alle diese Definitionen führen, nach Plotinus, diejenigen, welche sie annehmen, dahin, daß sie den niedrigsten Thieren, ja sogar den Pflanzen das göttliche Geschenk der Glückseligkeit zugestehen müssen, und daß sie denen, in welchen gar kein Leben ist, den Gipfel des Lebens, das Glück einräumen müssen.

Zweites Kapitel.

ει μεν γαρ το αισθανεσθαι τουτο λεγουσι, το το παθος μη λανθανειν, δει αυτο αγαθον ειναι το παθος, προ του μη λανθανειν· διον το κατα φυσιν εχειν καν λανθανη· και οικειον ειναι, κἀν μη πω γινωσκη ὁτι οικειον.) Der Sinn ist folgender. Diejenigen, welche den Pflanzen das ευ ζην absprechen, weil dieselben das

αισθανεσθαι nicht haben, müssen erklären, worin denn dieß αισθανεσθαι bestehe. Es sey die αισθησις aber nichts anders als die Fähigkeit Eindrücke überhaupt aufzunehmen. Das Wesen dieser Eindrücke (παθων), ehe sie aufgenommen sind, geht sie nichts an. Setzt aber einer das ευ ζην in den Besitz der αισθησις, so muß er zugeben, daß die παθη, ehe die αισθησις sie aufnimmt (προ του μη λανθανειν) gut seyen (δει αυτο αγαθον ειναι το παθος). Diesen Satz verdeutlichet Plotinus dann durch zwei Beispiele. Es könne sich einer ganz naturgemäß befinden, ganz in dem Zustande seyn, der seiner Natur zusage, ohne daß er es gerade merke und empfinde, und dieß Befinden sey ein Gutes, ob es gleich nicht empfunden werde; eben so könnte einer manche Eigenschaft, vieles ihm Eigenthümliche an Kraft und Vorzug ꝛc. besitzen, ohne sich dessen gerade bewußt zu seyn. Dieß Eigenthümliche (οικειον) sey ein Gutes, auch ohne das Bewußtwerden desselben — gerade so müßte das παθος ohne das αισθανεσθαι ein αγαθον seyn. —

και ὁτι ἡδυ· δει γαρ ἡδυ ειναι) zur Erklärung muß hinzugesetzt werden δει γαρ ἡδυ ειναι το ἡδυ προ του μη λανθανειν ἡμας. — Dieser Satz gehört noch zur obigen Erläuterung. Um ein Beispiel zu geben, so besteht die Süsse einer Traube nicht darin, daß dieser oder jener Gaumen diese Süsse empfinde, sondern auch, wenn niemand dieselbe kostete, bliebe die Traube und wäre nichts destoweniger süsse. Ist, existirt ein Gutes und

kommt es zur Erscheinung (οντος και παροντος), so ist der im ευ ζην, (denn so muß dieß ευ wohl suppliret werden) der dieß Gute besitzet (το εχον,). ὡστε τι δει την αισθησιν προσλαμβανειν) Warum soll man nun noch die Empfindung zu einer Bedingung der Existenz des Guten machen? Wenn das Gute ist und bleibt, auch ohne daß es empfunden wird, so ist zur Bestimmung des Begriffes des Guten gewiß die Empfindung unnöthig.

ὡστε και ὁτοουν αντιλαμβανομενοις) το ευ ζην δουναι αναγκαζονται. Der Sinn ist: Nehmen die Gegner nicht an, daß das Gute im jedesmaligen Zustande, in der Beschaffenheit des Gegenstandes sey, der Eindruck macht, sondern sagen sie, das Gute bestehe und sey nur in der Erkenntniß und im Empfinden, so halten sie also dieß Empfinden, die Äusserung der empfindenden Kraft, für das Gute, und in diesem Falle sind sie gezwungen anzunehmen, daß jede Wahrnehmung, sie mag nun beschaffen seyn, wie sie wolle, ein Gut seye, und daß also das ευ ζην bloß im Wahrnehmen überhaupt bestehe.

διον αισθησεως τοιουτου) Hier muß eine Lücke im Texte seyn. Marsilius hat übersetzt: sin autem ex ambobus bonum constitui dicant, velut certae cujusdam rei, affectionisve perceptione, und ich bin ihm gefolgt. Zur Erklärung setzt er in der Einleitung hinzu:

„Sagen sie weiter, das höchste Gute sey eine Mischung aus dem Zustande selbst und seiner Auffassung durch die Empfindung ꝛc."

Für das Verständniß der zweiten Hälfte dieses Kapitels dienet folgendes aus des Marsilius Einleitung: „Wenden sie dann ihre Behauptung so, daß allerdings das höchste Gute ein gewisser Zustand sey, aber erst dann, wenn er erkannt werde", so antwortet Plotinus darauf: Nicht dadurch und deshalb hat einer das gut leben, daß er weiß, dieß oder jenes sey da, sondern einzig dadurch, daß er dasjenige, was da ist, in Wahrheit für das Gute halte. Denn nur so wird er sein als eines Guten wahrhaft genießen. Das Urtheil aber über die Natur und das Wesen des Guten stehet nicht der Empfindung, sondern der Vernunft (λογῳ) und der Intelligenz (νῳ Geist) zu. Nicht also jener Zustand des Wohlbefindens, auch nicht die Empfindung desselben, sondern Vernunft und Intelligenz sind die Gründe des wohl und selig leben. Gewißlich ist jene der körperlichen Natur angemessene Lage, oder irgend ein Wohlbefinden ganz ohne das Denkvermögen. Eben deshalb aber sind Vernunft und Intelligenz vorzüglicher, gleichsam als Richter und Leiter. Sind sie vorzüglicher, so wird ihre natürliche ausschließende Wirkung auf ein vorzügliches Ziel gelenkt werden. Immer fügen auch diejenigen, welche allen Thieren und Pflanzen dieß gut Leben beilegen, wenigstens das hinzu, sie lebten gut, wenn sie auf gewisse Art angeregt vollkommener lebten, und scheinen dadurch anzudeuten, daß das sinnliche und Pflanzenleben nicht einfach als solches gut leben heiße, sondern insofern es irgend einmal besser lebt; so als ob über diesem nicht immer vollkommenen, ja immer unvollkommenen Leben, ein immer vollkommenstes Leben

bestehe. Die also urtheilen richtiger, welche die Glückseligkeit in das vollkommener Lebende, in das Vernünftige (λογικον) setzen. Aber die vernünftige Tugend selbst ist nicht deshalb zum Glückseligwerden nöthig, weil sie das verschafft, was die ersten Antriebe der körperlichen Natur als Bedürfniß fordern, denn dieß kann auch ohne sie verschafft werden und da seyn. Und denn so diente die vernünftige Natur bloß der niedern Natur, was abgeschmackt wäre. Denn die höhere Natur muß ein höheres Geschäfte haben, ein eigenthümliches, das sie auf eigne Art zum höhern Ziele führt. Und wie die körperliche und sinnliche Natur ihr Ziel erreichet, so muß auch sie das ihrige erreichen und ihre Vollendung muß nicht darin bestehen, daß sie am Unvollkommenen sich aufhalte, sondern am Vollkommneren, das über die Vernunft hinaus ist. Denn was durch Tugend zu vollenden ist, kann nur durch die Aufnahme eines Vollkommneren bewirkt werden. Und da die vernünftige Natur durch Dinge, die dem Körper gemäß sind, nie erfüllt werden kann, und in deren Besitz nie Ruhe findet, so ist klar, daß sie in eine höhere Ordnung gehöre, und anders woher, von oben nämlich, vollendet unb glückselig werde. —

αλλα γαρ εοικασιν ὁσοι τε και τοις φυτοις ου διδοασιν, και ὁσοι αισθησει τοιαδε το ευ) Marsilius übersetzt: Sed videntur quicunque plantis attribuunt et quicunque sensui tali bene se habere; eben so hat die editio princeps, so daß also das ου in den Handschriften des Marsilius nicht stand. ζητουνται wohl für ζητουντας durch Druckfehler. —

τιθεμενοι δη το ευδαιμονειν εν ζωη, ει μεν συνωνυμον το ζην εποιουμεθα) Um die Zweideutigkeit zwischen dem Substantivo „Leben" und dem Infinitivo „leben" zu vermeiden, habe ich für ζωη Leben, für ζην aber „Lebendigseyn" gesetzt; da es sonst vielleicht besser „leben" und „das Leben" gegeben worden wäre. —

εν δε ζην ενεργειᾳ εκεινα) sc. ζωα φαμεν. Wir sagen aber, daß jene Thiere in der That wohl leben. ενεργειᾳ im Gegensatze des δυναμει, welches bloß die Anlage zu irgend etwas ohne Wirksamkeit bezeichnet, da hingegen bei ἐνεργειᾳ diese Anlage schon in Äusserung übergegangen ist. Auf dieß ενεργειᾳ bezieht sich auch das folgende παρην, da παρειναι immer für etwas zur Erscheinung gekommenes gebraucht wird, im Gegensatze von ειναι, welches in diesem Sinne mit δυναμει wie παρειναι mit ενεργειᾳ korrespondirt.

ἓν τι και ταυτον) dieß ist hier nicht erklärt. Nur so viel ist zu schließen, daß ἑν die Unveränderlichkeit, so wie ταυτον die Gleichheit desjenigen anzeigt, was Plotinus hier im Sinne hat. Dasjenige, dessen alle lebende Wesen (ζωα) von Natur empfänglich sind, oder um es nach dem obengesagten anders auszudrücken, was alle ζωα δυναμει haben, ist ein ἑν ein Unveränderliches, zugleich ein ταυτον, dasselbe bei allen ζωοις. Bei welchen es nun aus der δυναμις in die ενεργεια aus dem ειναι ins παρειναι übergeht, die lebenden Wesen leben wohl. Durch diesen Unterschied erklärt

sich auch das επεφυκει und δεκτικα in dem Satze „ὁυ επεφυκει δεκτικα παντα ζωα ειναι.“ και ουκ αν τῳ μεν λογικῳ εδωμεν δυνασθαι τουτο) sc. το ευ ζων· oder es bezieht sich auf das obige ἑν και ταυτον.

ζωη γαρ ην το κοινον) Plotinus hat oben gesagt πασι μεν αν τοις ζωοις απεδωμεν δεκτικοις ευδαιμονιας ειναι. Nun fügt er hinzu, was in den lebenden Wesen für das was die Glückseligkeit ausmache eigentlich empfänglich, was also allen lebenden Wesen gemeinschaftlich seyn müsse, weil alle δεκτικα της ευδαιμονιας sind. Und dieß κοινον ist nun eben die ζωη selbst. — Das του αυτου ist noch nicht erklärt, durch das was Plotinus bis jetzt gesagt hat. —

περι γαρ το ὁλον τουτο ἡ ευδαιμονια συνισταται) ὁλον τουτο kann dem Zusammenhange nach hier wohl auf nichts anderes gehen, als auf die κοινη ζωη. Die ζωη λογικη ist nur ein Theil dieser κοινη ζωη und dieser Theil mit den andern Theilen der ζωη überhaupt macht ein ὁλον aus und in diesem ὁλῳ in diesem Ganzen nicht in einem einzelnen Theile desselben lieget die ευδαιμονια.

ὡστε περι αλλο ειδος ζωης) ειδος hier offenbar in der Bedeutung eines Theilbegriffes, einer Unterabtheilung. Denn ζωη λογικη ist dem Zusammenhange nach ein ειδος des ὁλου τουτου der ζωης κοινης. Ergänzt muß der abgerissene Satz auch nach des Marsilius Übersetzung wohl so werden ὡστε περι αλλο ειδος ζωης δειν αυτην (sc. ευδαιμονιαν) τιθεναι. Die vorhin erwähnten

Philosophen setzten die *ευδαιμονια* in die *ζωη λογικη*; Plotinus hat gezeigt, daß dieß nicht angienge und warum und setzt nun hinzu: „so muß man also wohl die Glückseligkeit in einem andern Theilbegriff des allgemeinen Lebens suchen und setzen."

λεγω δε ουχ' ὡς αντιδιηρημενον τῳ λογῳ αλλ ὡς ἡμεις φαμεν, προτερον, το δε ὑστερον ειναι) Der eben erläuterte kurze Satz konnte so mißverstanden werden, als wolle Plotinus dem Vernunftleben einen gleichgeltenden Theil des Lebens unterabtheilend im logischen Sinn entgegen setzen. Gegen diesen Mißverstand verwahrt er sich nun hier. *αντιδιηρημενον* bezieht sich zurück auf *ειδος*. Dieß *ειδος* sey durchaus nicht der Vernunft entgegengesetzt, sondern es sey dieß in dem Sinne gesagt, wie er Plotinus gewöhnlich sich auszudrücken pflege, daß jenes *ειδος* das *προτερον* dem Grade nach früher und höher der *λογος*, die Vernunft aber das spätere, dem Grade nach tiefere sey.

αναλογον δηλονοτι και το ευ.) sc. *την διαφοραν ταυτην εχειν.*

τουτο δε εστιν, ὁ μηδενι του ζην επιλειπει) Im Texte ist noch *το ευδαιμονειν* zu dieser Parenthese hinzugesetzt, welche dadurch ganz unverständlich wird. Aber schon Marsilius hat in der Übersetzung dieß *το ευδαιμονειν* ausser der Parenthese gesetzt. Es soll dieser Satz, den vorhergehenden „*ει δε ὁτῳ αγαν ὑπαρχει το ζην*" erklären. Dieses *αγαν ζην* besteht nämlich darin (*τουτο δε εστιν*) oder in dem Leben, welchem vom Voll-

begriffe des Lebens durchaus gar nichts fehlt. Ist μηδενι kein Druckfehler, so ist hier der Fall, daß bey επιλειπειν, welches sonst den Accusativum personae et rei bei sich hat, die Sache im Dativo steht.

Zur Erläuterung dieses ganzen schweren Kapitels setze ich die Einleitung des Marsilius vollständig hier bei. —

Ein Leben ist das höchste, nämlich die höchste Intelligenz. Alle andere Leben hängen, in vielen Stufen, davon ab.

Wenn alles Lebende auf eine und dieselbe Weise lebte, so würde auch alles gleichmäßig zum glückseligen Leben gelangen. Da dieß aber nicht ist, das wahre Leben nur in der Intelligenz statt findet, und die anderen Leben bloß Schattenbilder desselbigen sind, so kann auch nur in der Intelligenz allein das glückselige Leben seyn; in den andern sind dann nur Bilder der Glückseligkeit, auch die Vernunft ist ein Bild der Intelligenz. Diejenigen also, welche die Glückseligkeit in die Vernunft setzen, urtheilen zwar richtiger als die übrigen, weil die Vernunft der Intelligenz am nächsten steht, doch urtheilen sie nicht vollkommen richtig. Denn die Vernunft ist ihrem Wesen nach Bewegung, weshalb das letzte Ziel nicht ihr angehöret. Denn dieses als die höchste Ruhe ist sehr verschieden von der Bewegung. Überdieß ist das glückselige Leben das eigenste absoluteste Leben. Diejenigen aber, welche die Glückseligkeit nicht einfach als Leben, sondern als einen bestimmten Habitus des Vernunftlebens betrachten, die behaupten erstlich, das glückselige Leben sey nicht das

Leben an sich, und dann setzen sie es in eine zufällige Beschaffenheit und ins discursive Denken, welches als immer beweglich nie das vollkommen absolute Leben seyn kann. Daraus schließt nun Plotinus, daß das glückselige Leben in einen andern Begriff des Lebens zu setzen sey, der vom sinnlichen und Vernunftleben verschieden wäre, verbessert sich aber gleich darauf selbst, daß er das Wort Begriff gebraucht. Denn die Intelligenz dürfte nicht unter das gleiche Geschlecht mit der Pflanze, der Sinnenwelt oder der Vernunftwelt gezählt werden, als ob sie zugleich mit diesen als ein Begriff in Begriffs-Verschiedenheiten gleichheitlich vertheilt würde, sondern die Intelligenz an sich sey das Leben an sich, alles Lebenden Urgrund und Vorbild. Das übrige Lebende flöße in verschiedenen Stufen daher, zuerst die Vernunftwelt, dann die Sinnenwelt, dann die Pflanzenwelt, so doch daß in dem vernünftigen Lebendigen auch einiges Intellektuelle sey, so in dem sinnlichen einiges vernünftige und in der Pflanzenwelt einiges sinnliche; in den gemischten aber etwas lebenartiges und pflanzenartiges. Denn so wird die Fruchtbarkeit des Urgrundes erkläret, die Beschaffenheit des daraus fließenden und auf einander folgenden bewahret und das All von allen Seiten vollkommen verbunden. Nun aber in den gesetzten Stufen weiter hinauf zu dem Leben an sich und dem Geiste an sich und zu dem glückseligen Leben.

Die erste Wesenheit, das erste Leben, die erste Intelligenz sind ein' und dasselbe.

Wir sehen im Reiche der Wesen alle Wesenheit zum

Leben anstreben, insofern alles was ist sich zur Bewegung und zur Zeugung neiget.

Bewegung aber und Zeugung offenbaren immer etwas Lebenartiges. Das Leben strebet zur Erkenntniß, insofern alles Lebende Formen in sich erzeuget, worin es die erkennende Natur nachahmet, welche auch durchs Erkennen Formen in sich schaffet. Daraus erhellet, daß das Leben die Vollendung der Wesenheit sey, die Erkenntniß aber die Vollendung des Lebens; obgleich dieß alles unter dem allgemeinen Begriffe Leben betrachtet werden kann. Denn es scheint auch die Wesenheit ein entstehendes Leben zu seyn, die Erkenntniß aber, vorzüglich die intellektuelle ein ganz erwachsenes Leben. Spuren von diesen drei erwähnten Begriffen sehen wir durch alles Existirende verbreitet. Denn überall finden wir in der Form die Spur der Wesenheit, indem alles unter einer bestimmten Form da zu seyn scheint. Eben so die Spur des Lebens, weil eben durch die Form Neigung, Bewegung und Zeugung entsteht. Gleicherweise bemerken wir die Spur der Intelligenz, denn allenthalben ist durch die Form Ordnung, das eigenthümliche Kennzeichen der Intelligenz. Da also durch Eines, durch die Form diese drei über alles sich verbreiten, so muß eine erste Form vor allen seyn, welche zugleich die erste Wesenheit, das erste Leben und die erste Intelligenz ist. Denn deshalb eben werden durch die Form diese drei allenthalben verbreitet, weil über alles hinaus eine Form besteht, welche diese drei in sich vereiniget. Daß aber die erste Form auch die erste Wesenheit sey, erhellt daraus, weil durch die Form hie und da Wesenheit und Seyn

hervorgebracht wird, und weil, wo immer mehr Form dort auch mehr Wesenheit ist und in Wirksamkeit ist. Daß aber dieselbe zugleich das vollkommenste Leben und die vollkommenste Intelligenz ist, schließen wir daraus, weil das Leben die Vollendung der Wesenheit und die Intelligenz die Vollendung des Lebens ist. In der höchsten Vollendung der Wesenheit trifft also das höchste Leben und die Vollendung der Intelligenz zusammen; deshalb besonders, weil die vollkommenste Wesenheit eine eigenthümliche vollkommenste Wirkungsfähigkeit hat, das Leben aber eine Wirkung der Wesenheit ist, nnd das absoluteste Leben sich am vollkommensten beweget. Diese Bewegung aber ist nichts anders als das Zurückgehen in sich selbst durch die Intelligenz. Ferner, wie in der sinnlichen Welt, dem Bilde der intelligiblen Welt, die Wesenheit als Materie durchs Leben gebildet wird, das Leben auf gleiche Weise durch die Intelligenz oder irgend eine Erkenntniß, welche die Intelligenz vertritt, so ist in der intelligiblen Welt die Intelligenz ein Akt des Lebens, das Leben aber ein Akt der Wesenheit. Weil aber diese drei bei uns in formeller Ordnung von einander unterschieden werden, so unterscheidet man sie auf gewisse Art auch dort, wo die erste Form der ganzen formellen Ordnung Urgrund, Vorbild und Ziel ist. Daß aber jene drei auch dort unterschieden werden, schließen wir daraus, weil auch bei uns, obgleich die Spuren jener drei allenthalben sind, doch bei den Dingen, von denen man nicht nur saget, sie seyen, mehr das Kennzeichen der Wesenheit, als des Lebens oder des Geistes erscheint. Diejenigen aber, welchen man nur Leben zuschreibt, zeigen uns viel

sicherer die Spur des Lebens als des Geistes. Und weil die Wesenheit dort als etwas Begriffloses erscheint, mit dem Leben verglichen, gleicherweise das Leben in Vergleich mit dem Geiste, das begriffloſe aber sich selbst nicht formen kann, deshalb herrscht über dem Seyenden an sich, in welchem diese drei gedacht werden, das Ureine und Urgute, durch dessen Kraft die Wesenheit sich veredelt, indem sie ins Leben tritt und das Leben indem es im Geiste aufgeht. Dieser Geist also ist das glückselige Leben, das ist, das Leben, welches durch die Kraft des Urguten auf den Gipfel seiner Natur und seines Begehrens geführt ist, auf sich selbst zurückgezogen, gegen das Gute hingewandt und erfüllt von der aus demselben überströmenden Gutheit. Das Urgute aber, das Eine an sich, ist keine Wesenheit. Das Leben ist Intelligenz als Form, aber in noch höherem Sinne deshalb, weil die Intelligenz der Grund des Lebens ist. Das nächste unter dem Urguten, die ofterwähnten drei, sind diese als Form. Die Seele aber ist diese drei durch wahrhafte Theilnahme an denselben. Was aber der vernünftigen Seele untergeben ist, wird bloß durch eine eingebildete Theilnahme für diese drei gehalten. So wie Licht, Helle und Glanz im unsichtbaren Himmel als Grund, im sichtbaren als Form, im Äther durch wahrhafte Theilnahme, tiefer aber bloß als Eingebildetes bestehen. Der Behauptung des Proculus können wir nicht beistimmen, daß nämlich diese drei für sich bestehende Wesen seyen, daß die Wesenheit höher sey als das Leben, das Leben aber höher als der Geist. Denn so müssen sich auch die Spuren derselben auf gleiche

Weise verhalten, so daß dasjenige, was bloß ist, vortrefflicher ist als das was lebt, hinwiederum was ist und lebt vorzüglicher als was intellektuell erkennt. Wir behaupten, die edleren Gaben dieses selbstständigen Wesens kommen wenigen zu, die weniger edlen, mehreren. Denn zur Erlangung der vollkommnern Gabe wird eine lange und vollkommne Vorbereitung erfordert.

Die Intelligenz an sich ist der Gipfel des Lebens. Der allgemeine Begriff des Lebens den wir geben ist der, daß es sey der Ausgang der Wesenheit und des Seyns an sich in seinen Akt, und zwar in seinen ersten Akt, gleichsam in die innigste fortdauernde Bewegung aller ersten Bewegungen; so daß Akt und Bewegung überall die Spur des Lebens ist, vollkommnerer Akt und vollkommnere Bewegung aber ein Kennzeichen des vollkommneren Lebens. Da aber die höchste Stufe des Lebens die ist, auf welche als auf ein Ziel alle Bewegung des Alls zustrebt, so schließen wir daraus, daß die Intelligenz das höchste Leben sey, weil alle Bewegung der Welt zuletzt in der intellektuellen Form endet. Sie fängt die Zeugung mit den Formen der Elemente an, geht dann zu den Formen der Gemischten fort, darauf zu denen der Pflanzen und der Thiere; endlich kommt sie zur Form des Menschen, die schon Theil hat an der Intelligenz. So geht sie auch bei der Zeugung und Bildung des Menschen in der Mutter von der Form des Gemischten zur Pflanzenform, von da zur sinnlichen und von dieser zur intellektuellen Form fort; zu geschweigen, daß die allgemeine Bewegung der Welt und die ganze Lebensbildung überhaupt

zur allgemeinen Ordnung und Schönheit des Ganzen fortgeht, welche eben in den Dingen das gewisseste Bild der Intelligenz ist. Dasselbe suchen die Künste nachzuahmen, welche ihr Werk zwar bei Werkzeugen und der Materie anfangen, endlich aber bei der künstlerischen Form, dem Bilde der intellektuellen Kunst, aufhören. Da also als das letzte Ziel in der Reihe der Bewegungen die Intelligenz gleichsam als Leben erscheint, wer sieht nicht, daß das höchste Leben die höchste Intelligenz ist, und daß der Geist an sich der wirkende vorbildliche Grund des Alls sey; da ja durch die Kraft des Geistes an sich, alles zu seinem Ziele, zur Ähnlichkeit mit dem Geiste, nach Kräften gebracht wird. Dieser Geist selbst also ist das Leben. Kein Leben ausser diesem ist ein reines Leben an sich, sondern nur eine bestimmte Theilnehmung am Leben, dessen Bild das Vernunftleben ist. Das Abbild des Vernunftlebens ist das, was wir Sinnenleben nennen; dessen Nachbild ist das Pflanzenleben. Die Spur des Pflanzenlebens aber ist jegliche Form in der Materie, insoferne sie sich zur Bewegung neiget, insofern sie nach Art des Lebenden bildet und zeuget, sich verdünnet und verdichtet, Abnahme und Zunahme an sich bemerken läßt. So geht es also von dem selbstständigen Wesen des Lebens zu andern und andern Bildern und Spuren des Lebens nieder, gleich als wenn ein lebender Künstler seine eigne ähnlichste Bildsäule fertigte, von dieser dann eine gemahlte Kopie nähme, und diese Kopie vor den Spiegel hielte, so daß aus diesem das letzte Bild, das Spiegelbild, sich zeigte. Hier ist bloß der Künstler der Mensch. Keines von diesen Bildern

wird ein Mensch seyn. Gleicherweise ist bloß die Intelligenz Leben, was aber nach dieser in der fortlaufenden Reihe ist und wird, heißt richtiger Bild des Lebens als Leben selbst, nicht nur weil sie in weitem Raume vom Leben abstehen und abfallen, sondern weil sie auch etwas todähnliches beigemischt haben, weil sie auf dieser oder jener Stufe des Lebens abnehmen und von der Kraft zur Wirkung ihnen immer etwas verloren geht, weil sie in der Zeit vorübergehen und Unwissenheit und Vergessen ihnen eigen ist. Je äusserlicher ferner die Bewegung ist, desto schwächer zeigt sich das Leben; als weiter von seiner Quelle sich entfernend. Die Elemente und das Gemischte bewegen sich bloß ausserhalb und bilden nur in der getrennten Materie. Die Pflanzen aber bewegen sich schon innerlich und zeugen in vereinigter Materie. Die sinnliche Kraft der lebendigen Wesen aber faßt ausser gleichartiger Zeugung auch durch die Einbildung Formen in sich selber auf. Die Vernunftkraft endlich entlehnet die Anfänge ihres Auffassens nicht wie die Einbildungskraft von den Sinnen, sondern nimmt sie aus dem innersten Saamen her, und fasset das, was sie aufgenommen, wahrnehmend zusammen. Die Intelligenz endlich bildet so in sich, daß sie gewissermassen sich selber gebildet und gezeugt zu haben scheint. In ihr sind Seyn, Leben und intellektuelles Erkennen in der That ein und dasselbe, indem sie sich selber intellektuell erkennet, scheinet sie irgend etwas Wesenhaftes, Lebenvolles in sich selbst zu zeugen, zu entwickeln, zu erhalten. Aus diesem allen können wir schliessen, daß die innigste und vollkommenste Bewegung und Zeugung im Geiste statt

finde; und daß er deshalb das vollkommenste Leben sey; im göttlichen Geiste ursprünglich und an sich, in unserem nächst abgeleitet und durch jenen. Nicht dieses oder jenes bestimmte Leben halten wir für das glückselige Leben, gleich als sey es irgend eines Zusatzes bedürftig, sondern das Leben an sich auf der höchsten Stufe des Lebens. Das Leben sage ich, ich meine den ersten Akt der Wesenheit, welcher seiner Natur nach auf das Gute gerichtet ist, und deshalb vollkommen. Und auf dieser Stufe der Vollendung bildet sich die Intelligenz, und das Leben an sich wird durch die Intelligenz an sich vollendet. In dieser Intelligenz aber ist leben, intellektuell erkennen und wollen eins, obgleich in der vernünftigen Natur ein anderes ist leben, ein anderes denken, ein anderes wählen, so wie auch bei dem himmlischen Lichte hell seyn, leuchten und wärmen dasselbe ist, obgleich in dem Lichte hier in unserer Luft ein anderes ist glänzen, ein anderes beglänzen, ein anderes erhitzen. Denn was die niedere Natur durch verschiedenes zu thun gezwungen ist, das erfüllt die höhere Natur durch eines; so wie, was der äussere Sinn durch fünf Werkzeuge ausrichtet, dasselbe die Einbildungskraft mit einem vollendet, und und was die Einbildungskraft durch mehrere einzelne Formen bewirkt, das alles der Verstand in einem allgemeinen Begriffe zusammenfaßt. Was endlich der Verstand in vielfältigem Akte durchläuft, das erreichet die Intelligenz durch einen beständigen dauernden Akt, ja sie besitzt es durch einen ewigen Akt. Das Leben der Intelligenz also ist intellektuelles Erkennen, ihr intellektuelles Erkennen ist Wollen, oder wenn viel-

leicht im Willen eine Unterscheidung eintritt, so heißt es doch, wenn sie, so zu sagen, durch den Instinkt ihrer Natur zum Guten strebt, sie wolle von Natur; wenn sie das Gut erreicht, heißt es, sie erkenne intellektuell, wenn sie nach Erreichung des Guten dasselbe umfaßt, wird wieder der Ausdruck „wollen" von ihr gebraucht. Dieses erste Leben, dieser erste Geist, der immer das väterliche Gute genießet, ist das glückselige Leben. Von ihm aus und durch dasselbe ist jeder glückselige Geist immer mit dem ersten Geiste und durch denselben mit dem ersten Guten verbunden. Deshalb wird der Verstand so oft glücklich, als er mit seinem Geiste und durch seinen Geist mit dem göttlichen Geiste sich vereiniget. —

Viertes Kapitel.

ει εν εκεινοις μονοις ἡ τοιαυτη ζωη) Unter τοιαυτη ζωη ist die ζωη τελεια verstanden.

αλλ' αρα γε ὡς αλλος ων, αλλο τουτο εχει, η ουδ' εστιν ὁλως ανθρωπος; etc.) Das Frage-zeichen nach ανθρωπος ist ein Druckfehler. Der Sinn des Perioden bis ευδαιμονα ειναι ist folgender. Es fragt sich, ob es zu dem Begriffe des glücklichen Menschen an sich gehöret, daß er die ζωην τελειαν habe und den λογισμον und den νουν αληθινον, ob einer ohne den Besitz derselben gar kein glücklicher Mensch seyn kann; oder ob sie nicht zu seinem Wesen gehören (αλλος ων), sondern er sie nur als ein συμβεβηκος, wie es Plotinus in andern Stellen nennt, als eine zufällige Eigenschaft an sich hat, die er auch nicht haben könnte,

ohne deshalb sein eigenthümliches Wesen (οικειαν ουσιαν) aufzugeben (αλλο τουτο εχει). Dann ist noch zu bemerken, daß er diese ζωην τελειαν, nicht eben ενεργειᾳ, in thätiger wirksamer Äusserung besitzen müssen, sondern daß es hinreiche, sie δυναμει, in der Anlage, zu haben.

αλλ᾽ ὡς μερος αυτου τουτο φησομεν εν αυτῳ το ειδος της ζωης το τελειον ειναι) τουτο bezieht sich auf das ευδαιμονειν im Anfange des Kapitels. Sinn: Das Glücklichseyn macht einen Theil des Menschen aus und zeigt sich an ihm unter dem Begriffe, unter der Gestalt (ειδος) des vollkommenen Lebens. — Das nun folgende wird durch die genaue Beobachtung des Unterschiedes der Bedeutung von δυναμει und ενεργειᾳ deutlich. Der eine Mensch nämlich, der das vollkommene Leben in der Anlage (δυναμει) hat, besitzt nur einen Theil der Glückseligkeit; der andere aber, in dessen Wesen dieß vollkommene Leben zur Erscheinung gekommen ist, und der dasselbe nun lebt und ist, nicht hat, dessen ganzes Seyn nichts anders als vollkommenes Leben ist, der ist nicht theilweise, sondern ganz glücklich.

περιχεισθαι δε αυτῳ τα αλλα ηδη) Sinn: Der Mensch, der zu seinem Ziele gelangt ist, dadurch daß er sich durchaus in das vollkommene Leben, ins Leben der Intelligenz verwandelt hat, betrachtet alle irdischen und körperlichen Verhältnisse, in denen er etwa steht, nicht mehr als etwas ihm Angehöriges oder auf ihn Bezug habendes; er ist allein reiner Geist. Dieß Irdische und Körperliche macht keinen Theil seines Wesens aus.

ην δὰν αυτου, κατα βουλησιν συνηρϑημενα) *συνηρϑημενα* Druckfehler für *συνηρτημενα*. Sinn: Ist aber dieß Andere, dieß Irdische durch seinen Willen mit ihm verbunden, so hängt es durch aus von ihm ab. — Unterschied zwischen *ϑελειν* und *βουλησις*, das letztere nach Plato Defin. ist *εφεσις μετα λογου ορϑου. ορεξις ευλογος. ορεξις μετα λογου κατα φυσιν*; ein vernunftgemäßes, von richtiger Vernunft geleitetes, naturgemäßes Wollen.

τουτῳ τοινυν τιποτε εστι το αγαϑον;) *τουτῳ* für diesen in die Intelligenz übergegangenen, in sie verwandelten Menschen, was ist für ihn das Gute, worin besteht das Gute für ihn.

μαρτυριον δε τουτου το ειναι) Marsilius übersetzt: Testimonium vero hinc haberi potest. Die deutsche Übersetzung hat *μαρτυριον* für sich bestehend genommen, das *τουτου* auf das vorhergehende *αυτῳ* bezogen, und *το ειναι*, wie es unzähligemale im Plotinus vorkommt, substantive genommen: „Zeugniß des Angeführten ist das Seyn, das Befinden dieses in der Intelligenz seyenden Menschen."

αυταρχης ουν ὁ βιος τῳ ὁυτω ζωην εχοντι) *βιος* das allgemeinere, *ζωη* das bestimmtere unter den allgemeinen Begriff *βιος* geordnete.

καν σπουδαιος ῃ) scheint ein Fehler in der Lesart zu liegen. Der Sinn, den die Übersetzung ausdrückt, ist nach Marsilius, welcher in der Einleitung sagt: „Die Vernunft könne durch ihr Streben den Geist erreichen und in der Tugend, in welcher sie täglich zunimmt, vollendet werden." *σπουδαιος*

geht auf βιος. Gelangt dieß βιος durch sein Streben zur Tugend, so ist es sich selbst zu Glück und Gutem genug. —

ουχ ἁ τοιουτου του ανθρωπου εστι) τοιουτος ανθρωπος ist eben der zum intelligiblen Schauen, zur Tugend gelangte Mensch. —

μενει γαρ και ὡς ἡ τοσαυτη ζωη.) Nach ζωη habe ich, da im Texte gar kein Interpunktionszeichen stand, ein Punkt gesetzt. —

Fünftes Kapitel.

αλγηδονες δ' ετι και νοσοι και τα ὁλως κωλυοντα ενεργειν;) suppl. ου και το ευ ζην κωλυει; hindern die Schmerzen und Krankheiten, welche das Wirken des Geistes verhindern, nicht auch sein Wohl leben? Die nun folgende Stelle aber ist gänzlich verderbt und mir unerklärlich. Marsilius übersetzt: Quin etiam si per haec sibi minime constet, quid dicendum? (ει δε μη δι ἁυτῳ παρακολουθει;) Man könnte ändern ει δε μη δια τουτων παρακολουθοι; Gesetzt sie (die Seele) verlöre ihre einsehende Kraft durch die erwähnten Schmerzen und Krankheiten ꝛc. da stünde aber ει δε μη nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung, und die ganze Ordnung des Satzes wäre nicht plotinisch. — Dem Sinne nach muß aber etwas ähnliches stehen; besonders fordert es der darauf folgende Satz: γενοιτο γαρ αν, και εκ φαρμακων και εκ τινων νοσων, denn möglich ist es durch Gifte und gewisse Krankheiten. — Denn durch Gifte, so wie

durch hitzige Fieber ꝛc. verliert eben die Seele ihre freie Thätigkeit und ihr Selbstbewußtseyn. —

Der Gang dieses etwas abgerissenen hingeworfenen Kapitels wird dadurch begreiflicher, daß das Ganze Einwürfe gegen die bisher vorgetragene Ansicht des Plotinus über das *ευδαιμονειν* und *ευ ζην* enthält.

Die Einwürfe sind folgende: 1) Schmerzen und Krankheiten und mehreres andere hindern die Wirksamkeit des Geistes, ja sie rauben ihm sein Selbstbewußtseyn; dasselbe thun Gifte. Wie kann nun das *ευ ζην* und *ευδαιμονειν* im Geiste bestehen, wenn dieser sich seiner selbst nicht einmal bewußt ist. —

2) Man sagt, Verachtung und Armuth und trauriges Geschick überhaupt sey kein Unglück, weil es der Betreffende leicht trägt. Aber demohngeachtet hört es nicht auf Unglück zu seyn, denn sollte es Glück seyn, so müßte sich's der Tragende selbst erwählt haben; ein gezwungenes Leben ist kein glückliches.

3) Der Mensch ist nicht Seele allein, sondern zu seinem vollständigen Wesen gehöret auch die körperliche Natur. Zu diesem Einwurf setzt Plotinus selbst hinzu, allerdings sey das so, insofern nämlich die Seele alle Eindrücke des Körpers empfände und dadurch in dem, was der Körper fliehe und begehre, mit demselben übereinstimme.

4) Zum glückseligen Leben wird die Lust *ἡδονη* gerechnet; wenn diese Lust eine Hauptbedingung ist, unter welcher das *ευδαιμονειν* nur bestehen kann, was ist dieses selige Leben, wenn Schmerzen und Mißgeschick für die *ἡδονη* die *λυπη* bringen.

5) Die Götter allein seyen selbstgenügsam und unabhängig selig. Bei den Menschen aber muß man die Seligkeit nicht, wie Plotinus, in einem Theile, dem *νους* nämlich suchen, sondern im Zustande des ganzen aus Leib und Seele bestehenden Menschen. Denn der Leib äussert immer Einfluß auf die Seele; man müßte ihn denn mit seinem Empfindungsvermögen gänzlich von der Seele trennen und dieser dadurch *το αυταρκες* und *το ευδαιμονειν* verschaffen.

Sechstes Kapitel.

ει δε εν τη του αληθινου αγαθου κτησει τουτο εστι κειμενον) *τουτο* bezieht sich auf *ευδαιμονειν* —

το προς τουτο) *το ευδαιμονειν* nämlich. Die Gegner setzen das Glücklichseyn in die Freiheit von dem, was man gewöhnlich Unglück nennt; dieses Glücklichseyn, in diesem Sinne, aber kann mit dem Besitze des wahren Gutes, als der eigentlichen Glückseligkeit wohl verbunden seyn, aber auch davon getrennt. Auf jeden Fall ist es eine bloße Zugabe *το προς τουτο.* —

κρινειν τον ευδαιμονα) Diejenigen, welche das Glück in den erwähnten Zufälligkeiten suchen, massen sich doch ein Urtheil über den Glücklichen an, der im rechten Begriffe des Glückes lebt, und wollen ihm vorschreiben, nach was er streben müsse, um nach ihrer Meinung glücklich zu werden. Auf diese Art und in diesem Sinne habe ich mir das *κρινειν* mit dem darauf folgenden Infinitivo *τα αλλα ζη-*

τειν ἁ μη εν τῳ ευδαιμονειν ηριθμηται; zu erklären gesucht. —

ἡ δε ζητησις ἁυτη και ἡ βουλησις, ουχι το μη εν τουτῳ ειναι. ταυτα γαρ ουκ αν τῃ φυσει, αλλα παροντα μονον φευγει ὁ λογισμος αποικονομουμενος, η και προσλαμβανων ζητει) Für αν τῃ φυσει giebt die Randlesart offenbar richtiger αυτῃ φυσει, so wie für αποικονομουμενος, αποσκευαζομενος. Sinn: Das Streben und der Wille, welcher sich die gewöhnlich so genannten Güter und Nothwendigkeiten zum Ziele gesetzt hat, lehnt deshalb das höhere Streben nach der Glückseligkeit im rechten Sinne (εν τουτῳ ειναι) nicht ab. Die innere Natur des Menschen strebt immer nach dem Höchsten; aber der reflektirende Verstand weiset das ihm Mißfällige, das ihm in der Gegenwart hinderlich aufstößet, ab, so wie er das ihm eben Zusagende aufnimmt und wählet. — Dieser gewöhnlichen ζητησις und βουλησις steht die εφεσις entgegen, deren Ziel das höchste, eine Gut ist. —

μαρτυρει και αυτα ὁταν παρῃ) αυτα bezieht sich zurück auf das in Zeile 25. dieses Kapitels vorgekommene επειδη και ταυτα παρειναι αξιουμεν.

Siebentes Kapitel.

ουχ ὁτι παρον το ευδαιμονειν εισφερεται τινα μοιραν, αλλα μαλλον προς το ειναι) Das letzte προς το ειναι scheint anzudeuten, daß auch nach dem παρον ein προς weggefallen ist. Das Subjekt ist das aus dem vorigen Kapitel deutliche

αυτα oder αναγκαια, der Sinn: Offenbar wünscht doch der Glückliche das Daseyn dieser niedern Güter, dieser αναγκαιων, ihr Gegentheil aber wünscht er nicht. Ist nun der Grund dieses Wunsches und dieses Abscheus nicht der Umstand, daß die αναγκαια zum Glücklichseyn beitragen, sondern ist es der andere, daß sie zum Seyn beitragen, welches ohne sie nicht möglich wäre, oder wenigstens gehemmt würde. — Das den αναγκαιοις entgegengesetzte führte dann zum μη ειναι in demselben Sinne; oder wenn ein σπουδαιος das Ziel im intelligiblen Seyn sich zu befinden erreicht hätte, so könnten ihn diese εναντια stören, nicht dadurch, daß sie dieß Ziel ihm nähmen, aus dem intelligiblen Seyn ihn wieder vertrieben, sondern dadurch, daß sie ihn darüber unzufrieden machten, daß er neben dem einzigen Gute und Ziele seines Strebens auch noch anderes dasselbe Begleitende haben müßte (ὁτι ὁ εχων το αριστον, αυτο μονον βουλεται εχειν, ουκ' αλλ' ὁτι μετ' αυτου).

ουδε οικησεις και κτησεις πολεων, ουδ' ει απ αυτου γιγνοιντο) Der letzte Satz macht diese Stelle dunkel und mir unerklärlich. Marsilius übersetzt constitutionesque urbium, vel si ab ipso fiant, wörtlich: „nicht die Wohnungen und Besitzungen der Städte, auch wenn sie von ihm selbst her wären, wenn er sie nämlich selbst gebaut oder erworben hätte." Einiges Licht wirft der folgende Satz auf diese Stelle και πολεως ἁυτου καταskαφην ἡγησεται τι ειναι μεγα;

αλλ' ει μη ταφειη) In der dem griechischen Texte

beigefügten lateinischen Übersetzung steht hier quod nisi concedatur, so daß man im Anfange geneigt ist, eine andere Lesart bei Marsilius zu vermuthen, bis man findet, daß die editio princeps für dieses durch Druckfehler entstandene concedatur, das dem *ταφειη* entsprechende condatur hat. —

της μικρολογιας) Marsilius übersetzt, als sey dieser Genitivus eine Ausrufung, „omnino vero pusillanimis est talia multi facere". Ich habe beide Worte zu dem vorhergehenden Perioden gezogen, mit welchem sie auch im griechischen Texte verbunden sind, in dem Sinne, daß sie den Grund der kärglichen Bestattung angeben, und der Genitiv ganz einfach durch *ενεκα* erklärt wird. Wegen der Kargheit der Erben nämlich wird der zu Begrabende mit geringen Kosten ohne große und prächtige Zurüstung begraben.

και εις αλλων ευτυχιας και δυστυχιας αναρτησεται) Ich habe *αναρτησεται* wörtlich übersetzt. Marsilius, welcher dafür im Lateinischen traducetur setzt, scheint *αναχθησεται* gelesen zu haben.

Achtes Kapitel.

Dieses in grammatischer Hinsicht leichte Kapitel beantwortet verschiedene Einwürfe, welche ein Gegner gegen die Eindruckslosigkeit des Tugendhaften (*σπουδαιου*) machen könnte. Diese Einwürfe sind vorzüglich von den höhern Graden des Schmerzes hergenommen, welche dem Scheine nach dem damit Befallenen das Selbstbewußtseyn rauben. Die Gründe dagegen sind folgende. Alle angeführte Schmerzen betreffen

bloß das Äussere des Menschen; sein Inneres bleibt davon unbeweget. Selbst im höchsten Grade des Schmerzes kann der Mensch über seine Pflicht nachdenken, weil ihm in keinem Falle seine Selbstbestimmung entgeht (το αυτεξουσιον). Die Ansicht, welche der Tugendhafte von den Schmerzen hat, ist von der des Nichttugendhaften durchaus verschieden, und diesem stehet also über die Schmerzen, welche jener dultet, kein Urtheil zu. Der Tugendhafte läßt eben das Betrübende nicht bis ins Innere dringen; geschähe dieß, so wäre die Schwäche der Seele daran Schuld, und es kann also dieses bisweilige Hineindringen des äusseren Unglücks in das Innere nicht als Beweis gegen die Behauptung des Plotinus geltend gemacht werden, weil es seiner Ansicht nach nur an der Kraft des Individuums selbst lag, das Eindringen ins Innere zu verwehren (ασθενεια γαρ ειη ψυχης ημετερας). — So ist es Schwachheit von uns, wenn wir wünschen, daß uns Unfälle unbekannt bleiben; wenn wir die Ungewißheit des Todes für einen Gewinn halten, und bei anderer Unglück nur auf unser eignes Gefühl Rücksicht nehmen. (Die Stelle, welche dieß im Griechischen sagt, ist die schwierigste des ganzen Kapitels. Sie heißt so: και τουτο μαρτυρει, ὁταν λανθανειν ἡμας κερδος ἡγωμεθα, και αποθανοντων ἡμων ει γιγνοιτο κερδος ειναι τιθεμενων, και ου το εκεινων ετι σκοπουμενων, αλλα των αυτων ὁπως μη λυποιμεθα. — Marsilius hat nach τιθεμενων ein Punkt gesetzt. Ich habe mir die Stelle so erklärt, daß ich nach λανθανειν ἡμας supplirte τας των αλλων δυστυχιας. Das unverständlichere απο-

δανοντων ημων habe ich mir dadurch deutlich zu machen gesucht, daß ich das λανδανειν ημας wiederholte und zur Erläuterung τον του θανατου καιρον hinzudachte, so daß dann αποθανοντων ημων bloß als Erläuterung steht. Nach σκοπουμενων dachte ich ημων εν ταις των ἀλλων δυστυχιαις etc. so daß der ganze Periode ergänzt so stehen würde: και τουτο μαρτυρει, ὁταν λανθανειν ημας τας των αλλων δυστυχιας κερδος ἡγωμεθα, και αποθανοντων ημων ει γιγνοιτο κερδος ειναι τιθεμενων λανθανειν ημας τον του θανατου καιρον, και ου το εκεινων ετι σκοπουμενων εν ταις των αλλων δυστυχιαις, αλλα των αυτων ὁπως μη λυποιμεθα).

Aber diese Schwachheit müssen wir eben wegschaffen und es soll uns Niemand sagen, sie liege in der Natur (ὁυτως ημας πεφυκεναι); denn das eben sey das Geschäfte der Tugend, die Schwachheiten der Natur wegzuschaffen und den Menschen von dem κοινον της φυσεως zu dem αμεινον zu führen, zu dem καλλιον παρα τους πολλους. — Und wenn der Gegner einwendet, so habe also der Tugendhafte diese Übel selbst gewollt, und sie seyen ihm etwas Wünschenswerthes, so sagt Plotinus dagegen: das nicht, sondern der Hauptzweck des σπουδαιου sey die Eindruckslosigkeit und Unbeweglichkeit der Seele und diese lasse er sich durch kein von aussen herkommendes Übel rauben.

Neuntes Kapitel.

και ειπερ ημεν το φυσικον ημων, ημεις αν ενεργουντες ημεν) Die Randlesart hat φυτικον für φυσι-

φυσικης setzt. Marsilius hat nach derselben vegetale übesetzt. Dem Zusammenhange nach ist unter diesem φυτικον die organisirte Körpernatur zu verstehen, ohne allen Einfluß des geistigen Seelentheils im Menschen gedacht. Dieses φυτικον macht unser Ich nicht aus; nicht also dieses wirkt, wenn die organische Körpernatur wirksam ist. Unser Ich bestehet vielmehr in der Wirksamkeit des geistigen Prinzipes, der Intelligenz. (νυν δε τουτο μεν ουκ εσμεν, ἡ δε του νοουντος ενεργεια). —

Zur Erklärung dieses und des folgenden Kapitels folgen die Einleitungen das Marsilius zu beiden.

Zehentes Kapitel.

Im Geiste wohnet die ewige Weisheit. Die Seele ist glückselig, wenn sie zu derselben gelangt.

Zweifel darüber, ob ein Glückseliger glückselig bleibe, wenn er durch schwere Krankheit oder durch Sünde wahnsinnig wird. Allerdings bleibet er es, als ob er schlafe und mit der Einbildungskraft träume, wo er doch wache und vollkommen wirke, sowohl durch den Geist, wie schon von der Seele überhaupt gesagt ist, als durch die höhere Kraft der Vernunft, welche auch die beschauende Vernunft genannt wird, und die gewissermassen selbst eine Intelligenz ist, welche in dem Glückseligen schon durch den Geist gebildet ist und als Geist wirket, nach den allgemeinen Begriffen der Dinge nämlich und nach den Wirkungen der Vernunft. Denn hinsichtlich des Einzelnen ist diese Vernunft nicht so vollkommen gebildet, weil das Einzelne weiter vom Geiste entfernt ist. Auch die übrige Kraft der Ver-

nunft, die mehr im Handeln und in der Thätigkeit liegt, ist sofort nach jedem Anfalle des Wahnsinns bereit zu der höheren Kraft der Vernunft und zum Geiste zurückzukehren, obgleich sie im Wahnsinne anderswohin gezogen ist oder ruhet. Hierauf unterscheidet Plotinus die ewige Erkenntniß von der zeitlichen. Dieß ist etwas weiter auszuführen. In der ersten Wesenheit ist Leben ein innerlich Wirken, die intellektuelle Thätigkeit aber ein Wirken auf sich selbst durch die Kenntniß seiner selbst. Diese Wirkung nun geht gewiß keineswegs auf den Körper; und so werden wir die intellektuelle Natur so weit ausdehnen können, als wir Kenntniß seiner selbst und Trennung von der Materie finden. Ob nun gleich die vernünftige Natur zuweilen ein Bild des Geistes genannt wird, so erscheint doch in ihr gewissermassen die intellektuelle Natur. Denn die Vernunft nennt sich selbst wahr und trennet oft die Formen von den Bedingungen der Materie. So giebt es also drei Stufen der intellektuellen Natur; die allgemeine Intelligenz, die Intelligenz der Seele und die Vernunft. Gleichfalls giebt es drei Bilder der intellektuellen Natur, die Sinne, die Kraft des organischen Lebens, die Form des Körpers. Von diesen Bildern anderswo. In der ersten Intelligenz ist das Seyn an sich die intellektuelle Thätigkeit, in der zweiten ist sie ein gleichsam Seyn und Bestehen; denn sie ist da im Wirken durch einen wesentlichen, innern, fortdauernden Akt, etwa wie das helle oder flammend seyn im Lichte; in der dritten ist die intellektuelle Thätigkeit ein Schließen. Dieß aber ist ein bewegliches Wirken, wie das Leuchten im Lichte.

Nothwendig steht nun zwischen der intellektuellen Thätigkeit, welche ein Seyn an sich ohne Theilnehmung ist, und durchaus durch die Wesenheit, und zwischen der intellektuellen Thätigkeit, welche ein bewegliches Wirken ist, eine intellektuelle Thätigkeit in der Mitte, welche ein durchaus unbeweglich Wirken ist. So ist denn die erste Intelligenz durch die Wesenheit, die zweite durch gänzlich unbewegliche Theilnehmung, die dritte endlich durch bewegliche Theilnehmung. So ist die Sphäre des Feuers, das Himmelsfeuer durch seine Wesenheit warm; die obere Luft glühet dadurch, daß sie beständig am Urfeuer Theil nimmt; die untere Luft ist warm durch veränderliche, bisweilen ausgesetzte Theilnahme. Daß aber in der Seele eine fest und stetig wirkende Intelligenz sey, wird auch daraus klar, weil die vernünftige Natur gewissermassen ein leidendes Vermögen ist, indem sie durch Bewegung gebildet wird und aus der Ruhe in Wirkung hervortritt; diese Intelligenz werden mehrere die Eindrucksempfängliche, bildbare nennen. Diese aus sich unvollkommene Intelligenz muß also von einer andern vollkommnern, die immer in Wirkung ist, durch beständigen Wechsel aus dem Vermögen zur Wirkung geführt werden. Denn nicht nur die allgemeine Intelligenz muß immer so in Wirkung seyn, sondern auch die der Seele eigenthümliche Intelligenz. Auch der vernünftigen Natur kann ein wirksames inneres zureichendes Prinzip ihrer Intelligenz nicht fehlen; da auch der niedern organischen Natur der Grund ihres organischen Lebens nicht fehlet, das innere, wirksame stetige Zeugungsprinzip nämlich. Wie also die allgemeine Natur, der Urgrund des

Alls, der gleichsam deßen Keime enthält, der besonderen Natur vorsteht, oder dem Grunde, welcher den Keim jedes einzelnen Lebenden in sich trägt, dieser Grund aber dem beweglichen Geschäfte der Zeugung vorstehet, so stehet die allgemeine wirkende Intelligenz der besonders wirkenden vor, diese der gleichsam schon leidenden Vernunft, so daß zwischen dem allgemeinen Wirkenden und dem besondern eigenthümlichen Leidenden natürlich das besondere Wirkende in der Mitte stehet. Daher kommt es, daß die Seele in sich selber zurückgerufen, bisweilen sogleich vorher nicht gefundenes findet, öfters das Unbekannte der Zukunft enthüllet und wunderbare Dinge thut, deshalb weil sie in ihren eignen Geist einkehret, der stark ist in göttlicher Kraft, welcher alles klar und offenbar ist. So würde Plotinus die Geschichte des Paulus und Moses vielleicht allegorisch so erklären, daß Paulus zu dieser Intelligenz in den dritten intellektuellen Himmel, der über dem Vernunft- und Einbildungshimmel ist, aufgestiegen sey, oder auf diesen Berg, wie Moses; dieser Engel hätte dann den Propheten ihre Sprüche eingegeben. Denn die Gottheit steige nicht zu uns nieder, die Seele brauche sich nicht örtlich zu bewegen, um Göttliches zu sehen, die Richtung darauf reiche hin.

In jeglichem Geiste ist die ewige Weisheit. Wie die Vernunft zu ihr aufsteige! —

Oft betrachtet die Seele durch Anschauung oder Schlüsse vieles als ewig dauernd, ja sogar auch den Grund dieser ewigen Dauer, und fasset den eigenthümlichen Grund dieses Bestehens. In Beziehung hierauf ist der Grund dieser Ewigkeit von größerer Wichtigkeit

als die Art und Weise dieses ewigen Bestehens. Da nun solche Kraft in der Seele ist, daß sie die ewigen Dinge und die Ewigkeit selbst in ihrem ewigen Grunde betrachtet, so ist jene ihre Kraft noch viel größer, welche die ewigen Dinge auf ewige Weise, das heißt ewig und immer betrachtet. So ist nun über dem Akte der Einbildungskraft, welcher beweglich ist um das Bewegliche, der Akt der Vernunft, welcher um das Unbewegliche beweglich ist; über diesen der um das Unbewegliche gleichfalls unbewegliche Akt der Intelligenz, so daß der Akt der Seele immer vom Bessern zum Besten fortgeht. Woher hat nun aber unsere Vernunft die Kraft, indem sie von den einzelnen Formen sich zu den allgemeinen zurückzieht, jene Formen von diesem oder jenem Orte, dieser oder jener Zeit und Bewegung abzulösen. Hat sie sie etwa durch ein eingebornes Vermögen, das ihr selber vorstehet, und dessen Akt nicht nur vom Orte, sondern auch von Zeit und Bewegung gelöset ist? Denn ausserdem könnte die Vernunft, indem sie in Bewegung und Zeit wirket, niemals durch ihren Akt die Formen von Bewegung und Zeit lösen. Ein eingebornes Vermögen sag' ich; denn wenn Jemand auch einwendete, es thue dieß die Vernunft unter der allgemeinen Intelligenz Leitung, so muß derselbe doch zugeben, daß ein bestimmter Akt nicht ohne ein bestimmtes Vermögen erscheinen könne; weil immer eine bestimmte Handlung einer bestimmten Fähigkeit folgt, und deshalb eine stetig wirkende Kraft der Vernunft von der allgemeinen Intelligenz müsse vorgesetzt werden, durch welche dieselbe sich, obschon in Bewegung, doch zum Unbeweglichen wendet. Diese

stetige Kraft heißen wir die eigenthümliche Intelligenz. In ihr müssen die allgemeinsten, bestimmtesten Prinzipien der Künste und Wissenschaften enthalten seyn, so wie die Vorbilder der Dinge, damit die Vernunft aus ihr die Schlüsse des discursiven Denkens schaffe, Wahres und Falsches, Gutes und Böses unterscheide, und indem sie durch die Kraft jener Intelligenz allezeit alles mit einemmale anschaut, zuweilen auch selbst einiges so mit einemmale anschaue. Wenn wir sagen, das Intelligible sey in der Intelligenz, so will das so viel heißen: Die Intelligenz selbst ist das Intelligible. Denn so ist die Ordnung. Die äussere Empfindung hat das Empfindbare nicht, sie' wendet sich demselben zu, nach aussen. Das Denkvermögen ist zwar das Denkbare nicht, hat aber dasselbe in sich. Die Intelligenz endlich, höher als der Verstand, hat das Intelligible nicht nur, sondern ist es. Wenn Plotinus sagt, die Weisheit der glücklichen Seele befinde sich in einer gewissen Wesenheit, ja in der Wesenheit an sich, so will er damit sagen, der Akt des intellektuellen Denkens sey das Seyn selbst, in der besondern Intelligenz, als welche eine einzelne Wesenheit ist, in der allgemeinen, welche die Wesenheit an sich ist. Zudem erhalte der Akt der allgemeinen Intelligenz und schaffe den der besondern. Denn wie im Lichte dasselbe ist, licht seyn und hell seyn, obgleich Licht und Leuchten und Wärmen verschieden sind, so ist in der intellektuellen Seele das intellektuelle Seyn und das intellektuelle Denken ein' und dasselbe, obgleich das Seyn vom vernünftigen Denken und von den Geschäften der Einbildungskraft verschieden ist. Nach Plotinus steht zwischen der In-

telligenz und der Einbildungskraft eine doppelte Vernunft in der Mitte, die spekulative, welche zur Intelligenz aufsteigt, und die praktische, welche sich zur Einbildungskraft nieder neiget. Da durch die Intelligenz an sich keiner glücklicher seyn kann als der andere, da alle durch dieselbe immer auf gleiche Weise dasselbe thun, so wird nicht dieser glücklicher seyn als jener; es müßte denn bei einem die speculative Vernunft sehr nahe an die Intelligenz und ganz nach dem Geiste hingewandt seyn. Das gleiche ist von der praktischen Vernunft nicht zu behaupten, weil sie entfernter vom Geiste, sich in Arbeit mühet, und gewissermassen dem Äusserlichen dienet. Daß diese praktische Vernunft in Gestalt und Art bei verschiedenen verschieden ist, erhellet daraus, weil die speculative Vernunft nur das ihrer Natur Eigenthümliche bedenkt, die praktische aber das Menschliche überhaupt im äusseren Leben und weil selten im gleichen Geiste die natürliche Gewandtheit dieser doppelten Vernunft sich findet.

Eilftes Kapitel.

Nicht alle bemerken, daß ihr Geist immer nach dem Göttlichen hinwirke; auch nimmt der Glückliche nicht immer wahr, daß seine höhere Vernunft nach dem Geist hinwirke. —

Obgleich im Glücklichen die speculative Vernunft schon unter der Form und dem Akte des Geistes wirkt, so bemerkt er doch nicht immer, daß er so wirke; eben so wie andere es nicht erkennen, daß unser Geist immer gegen das Göttliche hinwirke. Denn so wie in unserm Lebendigen das Leben nach der organischen

Kraft fast eben das ist, als organisches Leben überhaupt, nemlich nähren, wachsen, zeugen, erhalten; so erkennen wir doch nicht, daß diese Kraft es wirke und wie sie es wirke, weil kein Bild dieser Wirkung zur Einbildungskraft des Lebendigen oder zu der unsrigen gelangt; so ist auch in unserm Geiste leben gleichbedeutend mit intellektuellem Denken, und doch bemerken wir seine ewige Wirkung nicht, wenn unsre Einbildungskraft nicht ein Bild von ihm aufnimmt. Der Glückliche aber erkennt nicht immer daß die speculative Vernunft in ihm zugleich mit der Intelligenz nach dem göttlichen Geiste hinwirke, weil von dieser Wirkung nicht immer ein Bild in seiner Einbildungskraft sich bildet, durch welches Bild die Seele daran erinnert wird, was eine niedrigere oder höhere Kraft als sie wirket. Die Intelligenz erkennet immer im Akte; die Vernunft erinnert sich gewissermassen an das schon bekannte, indem sie im Erdenken der Formen vom ruhigen Beschaffenseyn zum Akte übergeht und umgekehrt; die Einbildungskraft aber lernt Neues. Denn wenn sich die Einbildungskraft von der Vernunft weg zum Lebendigen wendet, bemerkt sie sofort, was das Lebendige siehet und höret, was aber indessen die Vernunft und die Intelligenz wirke erkennt sie nicht. Eben so wenn sie vom Lebendigen ab sich ganz zur Vernunft kehrt, so fühlt die Seele, daß die Vernunft durch diese Einbildungskraft etwas wirke. Wendet sich die Vernunft zum Geiste, wie beym Glücklichen, dann bemerkt die Seele sogleich, daß die Vernunft um unsern Geist, unser Geist um den göttlichen wache. — Wenn in unsrer von dem

Lebendigen abgewendeten Einbildungskraft nichts körperliches wirket, so erscheinen Bilder vom Akte des Geistes und der Vernunft durch welche die Seele erinnert wird, in der speculativen oder praktischen Vernunft, daß die Intelligenz oder die speculative Vernunft wirke. In der Intelligenz selbst ist Leben und Erkennen eins, eben so vollständig erkennen und anerkennen, daß heißt, was sie selbst erkennt gewahr werden. Weil aber denn doch Leben und Erkennen nicht allerdings dasselbe sind, indem jenes ewig, dieses beständig veränderlich ist, so ist in der Vernunft auch das Erkennen und das Anerkennen dessen was erkennt und wirkt nicht einerley; woraus folgt, daß die Anerkennung hier der Erkenntniß als etwas Späteres, Nachfolgendes, Begleitendes, folge, und daß durch dieselbe oft eine frühere Wirkung der Seele durch diese oder jene Abziehung schwächer wird. Nicht unpassend sagt Plotinus also, diese Anerkennung und Wahrnehmung geschehe durch das nachfolgende Vermögen und durch die spätere Form. Gewiß aber ist die Fähigkeit, welche das Spätere begleitet, die Einbildungskraft selbst. Eine Form, welche die frühere Form begleitet, nennen wir Bild. Im Geist und in der Vernunft sind also natürliche Formen, dort ewige, hier fortdauernde. In der Einbildungskraft aber sind von aussen hinzugekommene Formen als Bilder der natürlichen Formen, durch welche als durch neue Dinge die Seele wundernd aufmerkt und gewahr wird, was im Geiste, was in der Vernunft gewirkt werde. Wie das Auge vom Gesichte, so wird die Vernunft vom Geiste eingeschlossen, und wie das Auge das Gesicht nicht sieht, noch dessen Bewegung bemerkt, ausser

wenn ein Spiegel die Umrisse desselben ihm entgegenwirft in bestimmten Winkel, und so der Spiegel sein Bild zeiget, gleicherweise sieht die Vernunft als Auge den Geist nicht, nimmt auch sein Wirken nicht wahr, ob er gleich wirkt, wenn nicht sein Akt auf die sonst abgewendete Einbildungskraft wirkt, die sich nun gegen sie hinwendet. Aus diesem Akte der Einbildungskraft auf die Vernunft geht das Bild der höheren Wirkung hervor. Deshalb sagt Plotinus, wir seyen nicht ein Akt der organischen Fähigkeit, sondern der Intelligenz, was denn besonders beim Glücklichen wahr ist, wahr aber auch bei jeder Seele, welche Seelen nach Plotinus näher mit der Intelligenz vereinigt sind, als das Lebendige. Wenn er sagt, der Akt des intellektuellen Erkennens sey ohne die Einbildungskraft, wenn in dieser kein Bild aus jenem entsteht, so ist zu bemerken, daß die reine Intelligenz nicht von der Einbildungskraft, sondern diese von jener abhänge, obgleich die rationelle Intelligenz, das Denkvermögen und die bewegliche Vernunft öfters von der Einbildungkraft aufgeregt wird, besonders die praktische Vernunft von welcher Aristoteles sagt; sie allein bedürfe immer der Einbildungskraft, wie auch Themistius und Simplicius es verständig auslegen. Auch Plotinus hält dieß für Aristoteles Meinung bei Gelegenheit, da er einige Worte des Aristoteles durchgeht, wo er im dritten Buch von der Seele sagt: Der Geist erkenne immer intellektuell, und die Intelligenz sey seine Substanz und wahrhaft unsterblich. In den niederen Kräften ist die Unsterblichkeit nicht so gewiß; denn obgleich fortdauernd, sind sie doch immer in Bewegung. Die Behauptung des Ari-

stoteles, daß die rationelle Kraft, die Erinnerung nach dem Tode aufhöre, wird Plotinus anderswo untersuchen. Hierher gehört folgender Satz des Averroes: Unser Geist habe eine doppelte Intelligenz in sich, eine ewige und eine zeitliche; jene bestehe in seinem Seyn, diese durch unsre Bilder, wir gewahrten jene niemals, weil sie mit unsrer Einbildungskraft in keiner Verbindung stünde, diese aber erkenneten wir, weil ihre Formen mit den Bildern unsrer Einbildungskraft übereinstimmten. Wenn er in dieselbe Substanz einen doppelten Geist setzt, den bildenden und den bildbaren, so sagt er, dieser bildbare Geist könne nicht eher erkennen, was jener bildende wirke, als bis er durch uns selbst vollkommen gebildet sey. Dann sey er zugleich mit jenem in uns glücklich. So weit Averroes. Porphyrius und Proclus gehen hierin von Plotinus ab, und nehmen nicht an, daß der Geist unserer Seele immer so wirke, wie Plotinus sagt. Wir haben in der obigen Darstellung blos als Erklärer geredet, nicht als ob wir die aufgestellten Sätze billigten. Immer bleibt Festigkeit und Trefflichkeit genug in unserm Geiste, wenn die Wesenheit, die eingebornen Formen der Dinge, und die Principien der Wissenschaften ihm bleiben. — λανθανει δε ισως) bezieht sich auf die Stelle λανθανοι δ' αν αὐτη ἡ ἐνεργεια ουκ αυτον παντα etc. im vorhergehenden Kapitel. Es ist die Rede von der αὔπνος ενεργεια, welcher dort erwähnt wird. Die Frage ist, in welchen Fällen diese ενεργεια dieser reingeistige Akt dem Glücklichen fehlen, entgehen, das heißt in welchem Falle er sich dessen nicht bewußt werden könne.

δια γαρ της αισθησεως, ὡσπερ μεσης περι ταυτα ενεργει δοκει και περι τουτων) Die Randlesart hat das richtigere ενεργειν δει. Die Stelle selbst scheint verdorben zu seyn. Plotinus spricht in jedem Falle von jenem Akte ενεργεια und macht sich selber die Einwendung; vielleicht ist dieses Aktes der Mensch oder die Seele sich selber nicht bewußt, weil er, dieser Akt, nichts in die Sinne Fallendes berühret. Denn auch dieser Akt müsse wohl durch das Sinnenvermögen, als durch ein Medium, wirken. So weit ist's klar — undeutlich und mir unerklärlich bleibt aber immer das περι ταυτα und περι τουτων. —

και εοικεν ἡ αντιληψις etc.) Die Vergleichung ist so gemeint, daß die Seele, die glatte Spiegelfläche, in Ruhe ist, die geistige Thätigkeit nun und das ausserdem auf die Seele Wirkende, strahlet auf sie ein und die Seele wirft dieß Einstrahlen als Spiegel zurück. —

Zwölftes Kapitel.

Andeutungen für den Gang der Untersuchung über das Glück des Tugendhaften. Nach den Bestimmungen des Vorhergehenden könnte nun der Begriff des ζην und der ευδαιμονια als bestimmt vorausgesetzt werden. Indessen könnte es doch noch Widersprechende geben, welche es aber nur aus Mißverstand wären, weil sie nämlich den eigentlichen Begriff des ζην und der ευδαιμονια nicht gefaßt hätten. Plotinus sagt ihnen nun, wenn sie über diesen Gegenstand reden wollten, müßten sie vor allen Dingen einstweilen die Möglich-

keit der Existenz eines Lebenden ζωντος und eines Tugendhaften σπουδαιου nach seinen Begriffen zugeben, und nach dieser Voraussetzung erst die Möglichkeit des Glücklichseyns dieses ζωντος und σπουδαιου untersuchen. Denn es liege ja ein auffallender Widerspruch in dem Vorhaben, Untersuchungen über das ευ ζην anzustellen, nachdem man vorher die Existenz des ζην geläugnet hat; es wäre eben als wolle man über das Glück des Menschen sprechen, zu einer Zeit, da man über das Daseyn des Menschen überhaupt im Zweifel wäre. — Eine andere Verwechslung ist noch gemeiner, die nämlich, daß das Wesen des Glücks in äusserlich Erscheinendes, Sichtbares gesetzt wird. Hier dringt nun Plotinus vorzüglich darauf, die Hauptbestimmung seines Begriffes der Glückseligkeit nicht zu übersehen, daß nämlich dieselbe in der Richtung nach dem Innern bestehe und von den äussern Zufälligkeiten durchaus unabhängig sey; ihr Zweck und Ziel liege im Innern, ganz und gar nicht in der Aussenwelt. Denn da diese Aussenwelt ewig beweglich und veränderlich ist, beim Glücke aber sich von selbst versteht, daß es unverändert und immer bleibe und bestehe, so träfe, wenn die Glückseligkeit ins Äussere gesetzt würde, der andere Widerspruch ein, daß sie so ihren Hauptcharakter der Bestandheit, ihre υποστασιν verlöre. — Diese Richtung nach dem Innern schließe keineswegs den Wunsch einer allgemeinen äusserlichen menschlichen Glückseligkeit aus; aber weder die Erfüllung noch die Nichterfüllung dieses Wunsches habe einen Einfluß auf das innere bleibende Glück. Der Einwurf aber, den ein Gegner machen könnte, daß der

Wunsch allgemeinen Glückes ein Unsinn wäre, aus dem Grunde, weil das Übel nothwendig für diese Welt wäre, führe geradezu, wenn man anders eine bleibende Glückseligkeit als möglich sehe, zur Annahme einer innern, von keiner Äusserlichkeit gestörten Glückseligkeit. —

Dreizehentes Kapitel.

Die Verwirrung der Begriffe zeigt sich auch darinn, daß man gewöhnlich Glück und Lust für einerlei hält, und sich ohne angenehme Empfindungen des Körpers und der niedern Seelenkräfte gar kein Glück denken kann. Dagegen spricht Plotinus in diesem Kapitel. Vor allen weiset er die Vergnügungen ausschweifender Lüstlinge so wie alle Lust des Körpers aus dem Begriffe des Glückes weg, welcher mit ihnen nicht bestehen kann, in dem Grade nicht bestehen, daß ihr Daseyn das Glück in Sinne des Plotinus genommen, geradezu vernichtet (*αφανιουσιν*). Warum aber auch nicht einmal eine lebhafte große Freude in den Glücklichen des Plotinus seyn könne, erklärt er dadurch, daß nur die *ἡδοναι* die mit dem Besitze des Guten nothwendig verbunden wären, bei dem Glücklichen sich fänden. Das Hauptunterscheidungszeichen dieser *ἡδονων* ist aber ihre Nichtbewegung, ja ihre Nichtentstehung. Alle andre Freuden *ἡδοναι* entstehen in der Zeit, in unaufhörlichen Zunehmen oder Abnehmen begriffen, niemals ruhend. Das Wesen des ächten Glückes ist aber daß es ist, nicht wird; daß es daher immer dasselbe ist, nie wechselt. Das Gute und dieses Glück sind eins, um ein Bild zu

brauchen, wie die stille weiße Flamme und das reine Licht das sie verbreitet, welches immer dasselbe nie ein anderes ist, weil die ewige Flamme nie ändert und nie erstirbt, nie flackert oder sich beweget und somit das Licht in ewiger Stille und Ruhe um sie herum lebet. — Heitere, ruhige Lage fern von Begehrung eines anderen Zustandes oder eines Sehnens nach Veränderung ist bei dem σπουδαιος und das immer (αει) eben weil er und wenn er der hier gemeinte σπουδαιος ist. — Allerdings kann sich jemand auch eine andere Art der Lust mit dem Zustande des Tugendhaften zusammendenken, aber nur aus falschen verwirrten und dunklen Begriffen, und indem er den Begriff nicht beachtet der eben hier von dem rechten Tugendhaften aufgestellt ist. ειδος, das so oft vorkommende Wort, welches der angenommene deutsche Ausdruck Begriff im Plotinus nicht erschöpft heißt hier offenbar die Art des Vergnügens (ἡδονης), welche Plotinus im Anfange des Kapitels, als nicht zum reinen Glücke gehörig, bezeichnete.

Vierzehentes Kapitel.

Das innere Wesen und Glück des Tugendhaften ist eine nie aufhörende, immer still fortwirkende Kraft. Da aber der Glückliche, als Mensch, in den irdischen und Gesellschaftsverhältnissen lebt, so gehen aus diesem seinem Verhältnisse Resultate, Äusserungen hervor, welche aber alle nur Modificationen gleichsam seines innern Wesens und deshalb alle schön sind. Die äusseren Verhältnisse aber können günstig und ungünstig seyn, und dieß bewirkt dann den einzigen Unterschied

in dem Grade der Schönheit der Äusserungen. Was unter günstigen Umständen sich äussert, ist schöner als was unter ungünstigen. Das ist der Sinn des *και καλλιους ισως, ὁσῳ περιστατικαι*, welches aber auf andere Art so erklärt werden könnte: „und einige dieser Äusserungen sind schöner, besonders deshalb, weil sie durch Umstände bedingt sind, wo dann die Kraft, welche das innere Wesen zur Bewältigung der äusseren Umstände anwenden müßte, für die Beurtheilung der Schönheit der Äusserungen den Ausschlag gäbe". — Allen diesen Äusserungen aber sind nach Plotinus die vorzuziehen, welche aus der Kontemplation (*θεωρια*) hervorgehen, und zwar aus der *θεωρια καθ' ἑκαστα*, welcher Ausdruck wieder jenes Verhältniß des innern Wesens zum Äussern andeutet. Wenn die Beschauung aus sich herausgeht, und auf die ausser ihr befindlichen Gegenstände ihre kontemplative Kraft richtet, so entstehen dadurch ihre *ενεργειαι*, die Aeusserungen des kontemplativen Vermögens, und unter allen *ενεργειαις* sind diese die schönsten. Diese *ενεργειαι* der Beschauung stehen so hoch, daß Plotinus von ihnen sagt, sie seyen den Äusserungen gleich, welche der *σπουδαιος* durch langes Nachdenken und Forschen herausbrächte. (*ταχ' αν ὁιον ἁς ζητησας αν και σκεψαμενος προφεροι.*) So wenig haben die größten Schmerzen auf ihn Einfluß daß er auch bei dem höchsten Grade derselben, welchen Plotinus durch die Vergleichung mit dem Stiere des Phalaris ausdrückt; die freie Bestimmung über seine Kenntnisse und sein Wissen nicht verliert. — Es folgt nun eine Stelle, vor welcher fast eine Lücke

zu

zu seyn scheint, und welche wenigstens für die Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten hat. Folgende Darstellung möchte noch am ersten einigen Zusammenhang in die Stelle bringen. Der wahrhaft Glückliche ist es in allen Lagen, weil er immer das, was sein Glück ausmacht im Innern von äussern Zufälligkeiten unabhängig bei sich selber hat. — Was man gewöhnlich und fälschlich (ματην) angenehm und erfreuend nenne (ηδυ) werde es durch das Nennen nicht, auch wenn dieß wiederholt geschehe. Für den gewöhnlichen Menschen sey die erwähnte Quaal allerdings ein Schmerz, und es wäre eine Thorheit sie ein ηδυ zu nennen, da das Schmerzempfindende und das darüber Urtheilende ein' und dasselbe sey; anders aber verhalte es sich mit dem Tugendhaften, bei welchem das Schmerzempfindende nicht das Gleiche mit seinem Wesen sey. Dieß sein Wesen genieße in jeder äussern Lage der Anschauung des Guten und sey also glücklich und was an ihm als mit ihm Verbundenes leide, das sey ein ihm nur bedingungsweise und auf gewisse Zeit Angehöriges, dessen Leiden also nicht in das ewig bleibende unbewegte Innere drängen.

Funfzehntes Kapitel.

Die Bedeutung des συναμφοτερον wird durch die Untersuchungen im ersten Buche dieser Enneade deutlich.

ὁ χωρισμος ὁ απο του σωμαπος) σωμαπος Druckfehler für σωματος. Wahrscheinlich meint Plotinus hier mit dem χωρισμος die Trennung der Seele von dem Körper, welche im Lebenden,

durch Nachdenken und Eingehen in sich selbst und Hinwenden der Seele zum Geiste erfolgt.

ἡ των λεγομενων αγαθων του σωματος καταφρονησις) mit Bedeutung λεγομενων, weil nach den Grundsätzen des Plotinus dem Körper kein Gut kann zugeschrieben werden. Weil aber doch der gemeine Sprachgebrauch von αγαθοις του σωματος redet, so deutet er diesen Sprachgebrauch durch λεγομενων an; was man gewöhnlich Güter oder Gute (αγαθα) des Körpers nennt.

το δε καθοσον αξιουν την ευδαιμονιαν ειναι, γελοιον) Marsilius scheint anders gelesen zu haben, da er übersetzt: ridiculum autem foret, si quis dixerit, felicitatem ad id quoque quod in nobis est animal pertinere. Dieser Übersetzung nach sollte man denken, in seinen Texte habe er gelesen το δε αξιουν, εν τω ζωω την ευδαιμονιαν ειναι, γελοιον mit Hinweglassung des hier allerdings überflüßig scheinenden καθοσον Der Sinn ist klar. Die Glückseligkeit in das lebende Wesen (ζωον) zu setzen ist lächerlich. Über dieß ζωον hat sich Plotinus im dritten, vierten, fünften, siebenten, achten, neunten und eilften Kapitel des ersten Buches dieser Enneade weitläuftig verbreitet. Gegen diese Annahme, daß die ευδαιμονια in dem ζωον sey, stellt Plotinus nun die Definition dieser ευδαιμονια auf, sie sey nemlich eine ευζωϊα welche bloß die Seele angehe, insofern sie ein Akt (ενεργεια) derselben sey. Doch beschränkt er diese Angabe sogleich wieder

dadurch, daß er in der Seele selbst den Unterschied zwischen der ψυχη φυσικη oder nach der Randlesart φυτικη und was dieser nothwendig entgegenstehen muß, der ψυχη νοερα aufstellt. Hiezu sind als erläuternd die Untersuchungen des ersten Buches dieser Enneade über die ψυχη nachzulesen. Die ψυχη φυσικη nemlich steht nahe an dem Körper und wollte man also die in der ευζωϊα bestehende ευδαιμονια in diese natürliche Seele setzen, so liefe dieselbe Gefahr allen Eindrücken des Körpers und auf den Körper, mitleidend ausgesetzt zu seyn, und dadurch gestört zu werden. So wenig aber hat die Glückseligkeit Verwandtschaft mit dem Körper, daß sogar Stärke und Wohlbefinden des Körpers und scharfe Sinne, wenn einer diese λεγομενα αγαθα του σωματος in zu vorzüglichem Grade besitzet, dem Grade der ευδαιμονια Eintrag thun können, dadurch daß sie den Besitzer zu sich und dadurch zum Körper niederziehen. Und daraus zieht nun Plotinus nach ächter Mönchsmoral den Schluß, daß man um der geistigen Seele aufzuhelfen, den Körper kasteien und herunterbringen müsse. In diesem Sinne fährt dann das Kapitel fort, alle Gaben der Erde für nichts und eines Weisen (σοφος) für unwerth zu erklären. Die Haupttendenz des ganzen Kapitels aber ist die, festzustellen, daß der Weise oder Gute oder Tugendhafte oder Glückselige (σοφος, αγαθος, σπουδαιος, ευδαιμων) in sich, im Geiste glückselig sey und daß diese Glückseligkeit nicht, wie viele glaubten, durch Schmer-

zen, Krankheit, Leiden, Armuth, Verluſt und dergl. geſtört oder vernichtet werden könne, weil der innere Menſch der Glückſeligkeit habe, ja ſey, mit dem äuſſern Menſchen (εξω ανθρωπος, τα' εξω) gar in keiner Beziehung noch Berührung ſtehe, den alles dieß angeführte Leiden ꝛc. bloß treffe. —

Sechszehntes Kapitel.

τῳ μεν ἑτερῳ παρειη ὁσα κατα φυσιν λεγεται) ὁσα κατα φυσιν λεγεται erklärt ſich ſogleich durch die bald darauf folgende Stelle: και παντα τα αλλα ὁσα μη προς σοφιαν, μηδε ὁλως προς αρετην και του αριστου θεαν και το αριστον ειναι. Es iſt alſo alles das, was der gewöhnliche Sprachgebrauch ein Gut, ein Angenehmes, einen Vorzug heißet, wie in den frühern Kapiteln, von Geſundheit, Reichthum, Macht, Familienglück, Freiheit ꝛc. in Einzelnen ausgeführt war. Sie tragen weder zur Weisheit, noch zur Tugend noch zu jenem eigentlichen wahren und innerſten Seyn etwas bei, ſie machen wie das vorige Kapitel ſagt, den Menſchen nicht zum σοφος oder αγαθος oder σπουδαιος oder ευδαιμων und ihr Mangel hindert ihn auch nicht daran es zu werden und zu ſeyn.

ουδε γαρ αν προς αυλιτικην (Marg. αυλητικον) τελος ἡ τουτων πλεονεξια συμβαλλοιτο. — Offenbar eine ſprüchwörtliche Redensart. Ob nun hiebei auf jenes Sprüchwort angeſpielt iſt αυλητου βιον ζην, tibicinis vitam vivere deſ-

sen Ursprung Liu. IX, 30. erklärt und welches ein Leben auf anderer Kosten bedeutet, wie es Plautus Mostell. III, 2, 40. schon gebraucht musice hercte agitis aetatem und wie Anthiphanes bei Athen. I, 8. die Sänger sagen läßt: *αχαπνα αει αοιδοι ϑνομεν* ohne Rauch, das ist, ohne eignen Aufwand schmausen wir Sänger; oder ob angespielt ist auf die glückliche Selbstvergessenheit und den frohen Muth der Musiker den jenes alte sprüchwörtliche Distichon Athen. VIII. 4. andeutet.

Ανδρι μεν αυλητηρι ϑεοι νοον ουκ ενεφυσαν,
Αλλ ἁμα τῳ φυσαν χ᾽ ᾧ νοος εκπεταται

oder wie Casaubonus für *ουκ ενεφυσαν* conjiciret *εισενεφυσαν*

Wohl verliehen die Götter dem flötenden Manne
Verständniß,
Aber beim ersten Hauch flattert es auf und davon.

ist nun wohl nicht auszumachen. Wäre es das letzte so wäre leicht zu erklären wie Plotinus es in diesem Sinne sagen konnte. Denn Reichthum, Macht, Ehre, Gesundheit ꝛc. helfen wie die tägliche Erfahrung bezeiget nicht einmal zur Sorglosigkeit, welches eben dieß *αυλητικον τελος* wäre; ein Satz der in den alten Gnomologen und im Horatius so oft wiederholt ist.

Es enthält dieß Kapitel folgende Punkte:

1) der Unterschied der äusserlichen Glücksgüter macht keinen Unterschied zwischen zwei gleich Weisen.

2) Die Fülle dieser äusseren Gütter führt diejenigen nicht einmal zur Sorglosigkeit, die sie besitzen.

3) Die Ansicht gewöhnlicher schwacher Menschen vom Zustande der Weisen und Tugendhaften ist eine unrichtige und ganz andere als diejenige welche die Weisen selbst davon haben.

4) Wer nicht alle irrigen Begriffe von dem äussern Glücke abgethan hat, auf sich selber ruht, und durchaus von den gewöhnlichen Menschen verschieden geworden ist, ist weder weise noch glücklich.

5) Wenn der schwache Theil des Weisen sich hinreißen läßt, so kommt ihm der Geist als der stärkere mit Rath und Ermahnung zu Hülfe.

6) Der Weise ist nur für sich strenge und hart, gegen alle andre liebreich und mild. —

Siebenzehntes Kapitel.

In der Interpunktion im Anfange dieses Kapitels habe ich mich nach der Übersetzung des Marsilius gerichtet, welcher nach *αποδωσει τῳ τοιουτῳ* wo im Originale ein Komma steht, einen Punkt setzt und eben so nach *εν καθαροτητι αγαθου* wo der Text gar keine Interpunktion hat.

ουκ εστιν ουν εν τῳ κοινῳ ευδαιμονῳς ζην) das Wort *κοινος* welches Plotinus häufig in diesem Sinne gebraucht, findet seine Erläuterung in den Stellen in welchen es bis jetzt schon vorgekommen; besonders — I, 8. I, 9. I, 10.

Dieß Kapitel erläutert noch einiges in dem vorigen Kapitel unberührt gebliebene. Der tugendhafte, weise für den Geist lebende innere Mensch wird hier ganz scharf von dem für die Erde und alles irdische (φυσικον) lebenden unterschieden. Keinesweges stehe der wahre ευδαιμων in irgend einer abhängigen Beziehung zu dem ihm beigegebenen Körper. Dieser ist ihm als etwas zufälliges beigegeben, an welches er nicht gebunden ist. Indeß sorgt er für ihn so lange als möglich um sich seinen Dienst zu erhalten. Der Verlust desselben ist aber kein Schaden für den Geist. Alle irdischen Bestrebungen gehen den Geist nichts an und es sind alle Thätigkeiten genau in solche geschieden, welche zum letzten Ziele der Intelligenz hinführen, und in solche, welche bloß das Erdenleben im gewöhnlichen Sinne betreffen Der geringe Werth, welchen Plotinus dem Körper beileget, geht am klarsten aus der Vergleichung mit der Leyer am Ende des Kapitels hervor.

Fünftes Buch.

Marsilius schickt zur Erklärung dieses ganzen Buches folgende fünf Kapitel Einleitung voraus.

Erstes Kapitel.

Über das Seyende an sich setzen die Platoniker das Prinzip des Seyenden, welches sie das Eine und Gute nennen. Im Seyenden denken sie sich die erste

Wesenheit, das erste Leben, den ersten Geist. Wir können dieß, auf verschiedne Weise zwar, das ewige glückliche Leben nennen. Denn es ist das Leben der erste innerste fortdauernde Akt der Wesenheit. Insoferne also dieser Akt sich seiner Wesenheit ganz einpräget, und die Wesenheit auf diesen einigen sich stützet, wird sie ewiges Leben, Leben der Ewigkeit genannt. Insofern aber derselbe Akt nirgends von seiner Quelle weichend sich ins Innere zurückziehet, wird sie Geist genannt. Und so mit dem Guten verbunden, heißt sie mit Recht seliges Leben, Seligkeit. Weil nun alle Geister diesen Geist, diese Ewigkeit, diese Seligkeit in größter Nähe genießen, genießen sie dieselben auch unaufhörlich. Und weil die rationalen Naturen ihrer nur in einem niedrigen Grade theilhaft werden, so haben sie zwar diese Seligkeit und Ewigkeit, aber um mit Plato oder vielmehr mit Plotinus zu reden, nicht in Ewigkeit, nicht unaufhörlich. Nun sind sie selig, ein andermal sind sie es nicht. So lange sie es sind, wirken sie nicht beweglich, sondern unbeweglich. Denn da Ewigkeit und Seligkeit an sich eins sind, so erlangen die rationalen Naturen zugleich mit der Seligkeit auch die Ewigkeit. Da aber das Eigenthümlichste der Ewigkeit ihre Beständigkeit ist, so wirken diese rationalen Naturen, so lange sie als glückliche die Ewigkeit haben unbeweglich und umfassen alle Gaben der Wirkung in einer einzigen Anschauung. Unsre Meinung aber ist, die Seele könne die Ewigkeit nicht genießen, wenn nicht ewig. Hat sie einmal den festen Stand der Ewigkeit erreicht, so wirkt sie dort ausserhalb Zeit und Bewegung so

beständig, daß sie von keiner Seite weggebracht werden kann.

Zweites Kapitel.

Die Seelen der Menschen, welche meist auf der Erde oder in einer dickern Luft leben, sind nicht glücklich; sie sind an den Ort der Sünde für die Strafe der Reinigung gesetzt. Glücklich werden sie alle dann seyn, wenn sie von hier aus zu den reinern Räumen mit reinerm Körper augefstiegen sind, zur höhern Luft, zum Äther oder zum Himmel. Denn dort werden sie wegen der glücklichen Lage des Körpers und des Ortes und wegen der leichtern Sorge für den Körper, weniger von der göttlichen Betrachtung abgezogen. Je größer aber in den höhern Räumen Tugend und Herrlichkeit ist, als in den niedrigen, je vorzüglicher die Tugend der Seele ist, die dort lebt als derjenigen, die hier lebt, um desto länger sollen die Seelen dort leben; und deshalb um so länger glücklich als unglücklich seyn. Dasselbe bezeuget Plato Im Phaedon, wo er von Langelebenden redet und Olympiodorus stimmt ihm bei. Dazu kommt noch, daß, um so mächtiger der nach oben hebende Geist ist, als die nach dem entgegengesetzten strebende Einbildungskraft des Lebendigen, um so länger auch das Leben der rationalen durch den Geist schon erhobnen Seele seyn müsse, als das Leben derselben, wenn sie die Einbildungkraft nach unten zieht. Überdieß bestehet der Geist aus Identität und festen Beharren, und wirkt daher beharrlich in demselben fort. Die Einbildungskraft besteht aus entgegengesetzten, deshalb bildet sie

immer verschiedene Bilder. Das rationale Vermögen aber ist aus allem zusammengesetzt; denn in ihm trifft das Identische mit dem Verschiedenen, das Beharren mit der Bewegung zusammen; weshalb es auch beweglich wirkt und beharrlich, in verschiedenem sich bewegt und dann wieder zu dem Ersten zurückkehrt. Um so vorzüglicher nun aber die Natur der Identität und des Beharrens ist, als die Natur der Verschiedenheit und Bewegung, um so länger lebt auch die Seele in der Ewigkeit, wenn sie zu ihr sich kehrt, als in der Zeit, wenn sie einmal in die Zeit versunken ist. Weil dieß nun aber in diesem Leben nicht erfüllt wird, so muß es in einem andern ersetzt werden. Gewiß wenn die reine Intelligenz keineswegs zum Körper sich neiget, das der Intelligenz gänzlich beraubte Leben aber sich ganz zu demselben wendet, so muß daraus folgen, daß die intellektuelle Seele, insofern sie intellektuell ist, nie zum Körper sich neige, nnd insofern sie der Intelligenz nicht theilhaft ist, zu den Körper niedersinke. Und wenn die rationale Seele das wahre Mittel ist, zwischen Ewigen und Zeitlichen und das unauflösliche Band des Alls, was in unserer Theologie häufig bewiesen wird, so folgt daraus, daß sie nie ganz hiehin oder dorthin gehe, sondern im Besitze von beiden, beide in gehörigem Verhältnisse in sich vereine. Deswegen wacht sie beständig durch die Intelligenz in der Ewigkeit; durch die belebende Kraft wirkt sie unaufhörlich in der Zeit; durch die der belebenden Natur am nächstem befindliche Einbildungskraft weilet sie meist in der Zeit; durch den dem Geiste nahen Verstand lebt sie nicht in der Ewigkeit. Durch die dem

Verstande unterworfne Einbildungskraft bietet sie uns den Wechsel zwischen beiden, bald Bilder des Ewigen bald des Zeitlichen. So lange der Verstand ein glückliches Leben führet, so lange auch die Einbildungskraft und wenn sie auch zuweilen Bilder des Zeitlichen bringet, sind es doch immer glückliche Bilder; kurz, wenn die Seele von den sechs und dreißig tausend Jahren der Welt dreihundert Jahre, doch zu verschiedner Zeit als Verbannte hier wohnet, und wenigstens drey tausend Jahre in ihren väterlichen Sitzen, wie sie glauben, so wohnen die Seelen hier kürzer und dort länger, die entweder vom Anfange günstigere Sterne erhalten, oder welchen die Dämonen freundlicher gewesen, oder welche mit kräftiger Tugend gewappnet das hinfällige verachtet, das Ewige gepflegt haben. Denn sie glauben, daß nicht bloß menschliche Seelen sondern auch dämonische, sowohl luftige als ätherische die Körper und die Stufen der Glückseligkett verändern, diese aber stiegen bloß bis zur dichten Luft, unsre Seelen aber zum irdischen nieder; beiderlei Seelen aber lebten ein glücklicheres und längeres Leben in den höheren Räumen.

Drittes Kapitel.

Wie die rationale Natur durch den ihr eigenthümlichen Geist, und dieser durch den allgemeinen Geist gebildet wird. —

Möglich ists, daß der Verstand sich in diesem Leben von der Materie und der niedern Einbildungskraft absondert und zu dem Geiste zurückgehend auf gewisse Weise die Glückseligkeit des andern Lebens schmeckt;

und insofern er diese Glückseligkeit erhält, als welche durch die Intelligenz schon gebildet ist, genießt er ihrer auf ewige, dauernde Weise und im vollständigen Akt. Dieß beweisen wir so: Die Ursache der Schwierigkeit der Vereinigung zweier Dinge liegt entweder in den zu dichten Dimensionen überhaupt oder in beider widerstrebenden Formen. Das Eisen vereinigt sich mit dem Feuer, obgleich seine Dichtigkeit und Kälte es zu verhindern scheint, und so zwar vereinigt es sich, daß das durch das Feuer gebildete Eisen nun mehr als Feuer denn als Eisen wirkt, daß es nämlich warm ist, hell ist, wärmet und leuchtet. Leichter wird die Luft gefeuert, wo weder Dichtigkeit, noch so große Verschiedenheit der Qualität hinderlich eintritt; so wird dieselbe Luft leicht hell unter der Sonne, weil keine Dimension im Lichte das Zusammengehen beider verhindert; leichter und engverbundner wird der von Natur vorbereitete Körper von der Seele gebildet und wirkt durch sie als lebend, am leichtesten endlich bildet der Geist die Seele und verbindet sie enge mit sich. Denn da es der Form eigen ist, zu bilden, zu vollenden und die Materie sich anzueignen, so bildet die Form je vorzüglicher sie ist, desto leichter die ihr untergebene sich ihr anpassende Materie und eignet sie sich an. Die Seele also wird vollständiger durch den Geist gebildet, als der Körper durch die Seele, in dem Verhältniß, als der Geist eine vollkommnere Form ist denn die Seele, und die Seele ein vollkommneres Subjekt ist denn der Körper. Da also der göttliche Geist überall wird, und die Wesenheit der rationalen Seele beständig nach ihm hinfließet, und durch eignen

innern Trieb sich zum Geiste kehret, so kann natürlich die also abhängige und also gewendete Seele immer vom Geiste aus gebildet werden. Weil aber diese Bildung durch den wesentlichen Trieb der Seele und durch den wesentlichen Akt des Geistes bewirkt wird, so ist es natürlich eine wesentliche Bildung, so daß, wie im Geiste Wesenheit und Intelligenz einerlei ist, und eben so Seyn und intellektuelles Denken, so auch in der Seele die Intelligenz einerlei sey mit der Wesenheit der Seele und das intellektuelle Erkennen mit dem Seyn, besonders weil der göttliche Geist durch einen Akt der Intelligenz die Seele bildet. Gebildet werden aber durch den Akt des intellektuellen Erkennens, ist eben intellektuelles Erkennen selber, so wie durch den Akt des Sehens gebildet werden, Sehen ist; oder wenigstens, wie in der Luft zugleich ist hell werden und hell seyn, und in dem der Seele unterworfenen Körper zugleich ist, lebendig werden und Leben, so ist in der Seele das wesentlich intellektuell werden eben das intellektuelle Erkennen selbst. Denn daß die Seele durch die Intelligenz vollkommen gebildet werde, heißt nichts anders, als daß sie unter der Form der Intelligenz sey und durch den Akt der Intelligenz wirke. In der Intelligenz selbst aber ist Form und Akt der Intelligenz dasselbe. So bestehet also die Seele recht unter der Form der Intelligenz, wirkt unter ihrem Akte, und erkennt intellektuell. Daher jener Ausspruch des Jamblichus im Sinne der Ägypter: Die intellektuelle Seele erkenne Gott und das Göttliche. Denn wie wir das Zeitliche durch einen zeitlichen Akt auffassen, so schauen wir das Ewige wahrhaft beste-

hende durch einen ewigen wesentlichen Akt beständig an.

Viertes Kapitel.

Die rationale Natur kann und soll durch den Geist gebildet werden; dann besitzt sie in einem einigen Akte alles.

Aus gleichen Gründen geht hervor, daß auch die rationale Anlage fast auf gleiche Weise durch die Intelligenz gebildet werden könne; deshalb besonders weil sie in derselben Wesenheit wie die Intelligenz ist, daß sie gebildet werden müsse, haben wir anderwärts gezeigt. Damit die natürliche Sehnsucht nicht ohne Ziel sey, und da in der ganzen rationalen Natur eine immerwährende Sehnsucht nach der Intelligenz sich äussert, so wollen die Platoniker daß dieselbe einmal ganz zur seligen Intelligenz gelange; sie könne wenn sie aus ihr geschieden sey, wieder in sie zurückkehren; so lange sie als Geist wirket und selig ist, ahmet sie die ewige Intelligenz des Geistes nach; so daß sie alles zugleich im Akte schauet, sie mag es nun in diesem Leben kosten, oder in einem andern genießen. Die Intelligenz selbst aber beschaue den allgemeinen Umfang der Dinge, wie das Auge einen kleinen Kreis, ganz auf einmal. Der noch nicht zur Intelligenz gewendete Verstand aber fasse die Dinge nur Theil für Theil, wie das Gefühl des Blinden im Finger durch allmähliches Umtasten einen Kreis als Kreis erkennet, welchen das Auge mit einemmale ganz übersieht. Auf den schon nach der Intelligenz gewendeten Verstand der zugleich mit dem Geiste alles mit einemmale fas-

set, passet die Vergleichung mit der Hand eines Sehenden welche vom Auge geleitet mit ganzer Faust den Kreis umfassend auch auf einmal den Kreis erkennt. Die so beschaffene Seele erkennt und besitzt in einem Augenblicke so viel, als eine andere in langer Zeit; wie der Prophet sagt: „Ein Tag, Herr ist in deinen Vorhöfen mehr als tausend Jahre der andern."

Fünftes Kapitel.

Wer selig sey; wie die Seligkeit in dem Besitze eines gegenwärtigen Gutes bestehe, welchem die Verlängerung der Zeit an sich nichts hinzufüge weder in Rücksicht auf Vergangenheit noch auf Zukunft, sondern nur in Rücksicht auf die Gegenwart. —

Höchst glücklich halten wir den, der alles Wahre schauet, alle Güter besitzt, der aber zugleich alles Wahre in einer Form des Wahren sieht, im göttlichen Geiste; der gleichfalls alle Güter in einer Quelle der Güter genießet, im Urguten. Da er also durch eine Form, durch eine Quelle das Wahre schaut, das Gute genießet, so schauet er alles Wahre in einer Anschauung, so trinket er alle Güter in einem Zuge. Wer noch nicht dazu gekommen ist, ist noch nicht höchst glücklich. Wer aber dazu gekommen ist der kann um der längern Dauer der Zeit willen nicht glücklicher seyn. Gesetzt diese Seligkeit dauere in einer Seele ein Jahr, in der andern einen Tag; ist die eine glücklicher als die andere; gewiß an dem Tage nicht, da auch die andere glücklich ist. Denn da besitzen beide gleichmäßig alles Gute. An den übrigen Tagen aber ist nicht die eine glücklicher als die andere, sondern die eine ist glück-

lich, die andere nicht. Und wenn wir die jahrlange und die taglange Seligkeit mit einander vergleichen, ist die erste größer oder mehr Seligkeit als die andere? Länger dauernd zwar, aber im Grade nicht verschieden, wie etwa dieselbe Wärme in demselben Grade ein Jahr und einen Tag dauern kann. Aber sollen wir nicht lieber eine jahrlange als eine taglange Seligkeit wünschen? Ohne Zweifel. Aber jene Länge der Zeit ist nicht ihrer selbst wegen zu wünschen, sonst würden wir auch ein längeres Fieber einem kürzeren vorziehen müssen, sondern wegen der Seligkeit, und nicht umgekehrt. Denn das Urgute scheint mehr zur Quantität als zur Qualität zu gehören. Die Seele wünscht die Quantität des Guten wegen, je größer die Quantität ist, deste mehr wünscht sie sie, wenn sie mit dem Guten verbunden ist, ist sie mit dem Bösen verbunden flieht sie sie desto heftiger je größer sie ist. Warum halten wir also dafür ein jahrlang dauerndes Leben mit Glück sey einem taglangen vorziehen? Gewiß nicht wegen der zeitlichen Aufeinanderfolge, welche im Jahre größer ist; denn auch im taglangen Glücke möchten wir bloß wegen dieser Aufeinanderfolge nicht lieber einen ganzen Tag als eine Stunde glücklich seyn. Denn im Glücke wünschen wir bloß das Gegenwärtige. Denn das alleine ist und wir indem wir das Glück suchen, suchen zu seyn. Vorzüglich wünschen wir, daß dieses Gegenwärtige fest bleibe und verharre, welches Verharren der Ewigkeit eigenthümlich ist, durch deren Genuß wir selig sind. Dieses feste uud beständige genießen wir immer durch die Intelligenz, zuweilen auch durch den durch die Intelligenz gebilde-

ten

ten Verstand. Wenn wir zweifeln, daß dieses Gegenwärtige unverrückt für uns bestehen könne, so wünschen wir einen andern gegenwärtigen Zeitpunkt und dann wieder einen andern und so fort in ewiger Folge. Dabey haben wir aber Anschauung und Wunsch viel mehr auf das Gegenwärtige selbst, als auf die Folge gerichtet. Denn bey dieser Aufeinanderfolge findet sich immer etwas Beraubung und Übel beigemischt. Woraus hervorgeht, daß wir wahrhaft glücklich nicht seyn können, so lange wir in dieser Bewegung leben, weil wir nur in dem Grade als wir näher zur Ewigkeit kommen, mehr oder weniger Seligkeit kosten können. Dieß alles trägt nun Plotinus in den zehn Fragen dieses Buches vor.

Erste Frage.

ουδε τῳ λεγειν αλλ᾽ εν τῳ διακεισθαι πως το ευδαιμονειν.) Vor *τῳ λεγειν* ist wohl das *εν* weggefallen. Der Sinn des Satzes: Nicht in dem Aussprechen eines gewissen Zustandes oder Verhältnisses bestehe das Glück, sondern in diesem Zustande und Verhältnisse selber.

ἡ δε διαθεσις εν τῳ παρειναι, και ἡ ενεργεια της ζωης) ist auf zweierlei Art zu nehmen, einmal so daß man das *εν τῳ παρειναι* sowohl auf *διαθεσις* als auf die *ενεργεια της ζωης* zieht, wie es in der Übersetzung geschehen ist; dann so, daß es nur auf *διαθεσις* bezogen wird und der Sinn sich so gestaltet: denn der Zustand ist in der Gegenwart und jede Wirksamkeit gehört dem Leben an *ἡ δε διαθεσις εν τῳ παρειναι εστι, και ἡ ενεργεια*

εστι της ζωης. Die erste Erklärung möchte die richtigere seyn, da Plotinus offenbar, nach dem Vorhergehenden sagen will, jeder Zustand in dem sich irgend etwas befindet ist nur so lange etwas Reales als sich das Etwas in ihm befindet. Ein erinnerter Zustand ist kein Zustand. Eben so ist auch die ενεργεια der innern Lebenskraft nur in der Gegenwart und es tritt bei ihr derselbe Fall ein, wie bei der διαθεσις, deren Grund die ενεργεια ist.

Zweite Frage.

Beantwortung des Einwurfs, daß die Sehnsucht nach Leben und Wirken, die in allen sey, darauf hinzudeuten scheine, daß die Erreichung des Gegenstandes dieser Sehnsucht die Glückseligkeit ausmache. Der Widerspruch gegen den Grundsatz des Plotinus liegt in dem τυγχανειν; das Theilhaftwerden einer Sache setzt eine Zeit, eine Folge voraus, ein Nacheinander, welches Plotinus von seinem Begriffe der Glückseligkeit ganz ausgeschlossen hat. Man wird nicht glückselig man ists. του τοιουτου bezieht sich auf das vorhergehende ζην und ενεργειν.

Die Gründe, welche Plotinus diesem Einwurfe entgegengesetzt, sind folgende. Im vorhergehenden ist bewiesen, daß die αρετη das Maaß der Glückseligkeit sey — nach diesem Einwurfe aber wäre die Zeit dieß Maaß und eine höchste Glückseligkeit wäre selbst bei den Göttern ein Unding, weil jeder folgende Tag eine größere Glückseligkeit hätte als der vorhergehende und diese Stufenfolge gar kein Ende nähme. Zudem ist

es ein Mißverstand anzunehmen, daß die sich sehnende Seele nach etwas Vergangenem oder etwas in der Zukunft Seyendem sich sehne, sie will immer etwas in der Gegenwart an dem sie halte. —

επειτα και ἡ αφεσις λαβουσα την τευξιν) *αφεσις* ist offenbar ein Druckfehler für *εφεσις* welches sich auf das *εφιεμεθα* im Anfange des Kapitels bezieht. — Für *την τευξιν* hat die Randlesart *την του ειναι ἑξιν*. Beide Lesarten geben einen guten und fast zusammentreffenden Sinn. Doch möchte die Lesart des Textes vorzuziehen seyn. — Der Gegner behauptet nemlich dies *ευδαιμονειν* bestehe im *τυγχανειν*. Plotinus untersucht nun was die *τευξις* das Erreichen dieser *εφεσεως* denn eigentlich sey. Nimmt, sagt er die *εφεσις* ihr Erreichen, das heißt, erreicht sie das, wornach sie sich gesehnt hatte, so ist ja dieß Erreichen immer in der Gegenwart, immer ein Gegenwärtiges nimmt sie, und ihr Streben ist ja immer, so lange diese Sehnsucht besteht, das Glückseligseyn das *ευδαιμονειν* zu haben *εχειν*, nicht es zu begehren. — Nimmt man die Randlesart, so ist dieselbe nur eine etwas dunklere Umschreibung dieser *τευξις*. Denn die *εφεσις* sehnet sich doch nicht nach sich selbst, sondern darnach daß etwas sey, nach einem *ειναι*, nach einem Zustande also (*ἑξις*) in dem etwas ist, und dieser Zustand würde hier *ἡ ἑξις του ειναι* heißen. Hat die Seele, die da sich sehnet, diesen Zustand in dem das Begehrte ist, diese *ἑξιν του ειναι* erreicht *λαβουσα την ἑξιν του ειναι* so hat sie et-

was Gegenwärtiges in dem schon erläuterten Sinne. —

Derselbe Fall ist bei der εφεσις welche das ειναι του ζην das Seyn, das in die Wirklichkeittreten des Lebens sucht. Denn eben auch dieß ist nur, in Bezug auf die Glückseligkeit, insofern es da ist παρεστι, nur in der Gegenwart εν τῳ παροντι. Wie τευξις die Erreichung eines Seyenden in der Gegenwart ist, so auch erscheint als Glückseligkeit das Seyn des Lebens nur in der Gegenwart, in einem einzigen Punkte; so daß also auch hier die Zeitfolge, das Nacheinander keinen Einfluß hat. —

Drite Frage.

τι ουν το πλειονα χρονον ευδαιμονησε) Ich habe mir diese schwierige Stelle auf zweierlei Art zu erklären gesucht, einmal so, daß ich nach dem το einen Gedankenstrich setzte und mir το für τουτο dachte mit den Fragezeichen τι ουν το; — und dann die folgenden Verba ευδαιμονησε und ειδε nicht geradezu als Frage dachte, in dem Sinne: „Wi everhälts sich nun aber im folgenden Falle — Gesetzt es ist einer längere Zeit glücklich gewesen und hat längere Zeit dasselbe mit Augen gesehen. —

Viel leichter und natürlicher aber wird die Erklärung und der gewöhnlichen Weise Plotins sich auszudrücken ganz angemessen, wenn man für το in Beziehung auf das nachfolgende ει gleichfalls ει supplire. Dann ist τι ουν die so oft vorkommende abgebrochene Frage: Wie aber — wenn nun einer ꝛc. —

Sinn: Die längere Dauer ändert nichts in dem realen Wesen dessen was, als zur Glückseligkeit gehörig, geschaut werden muß. Was man schaut und auf welcher Stufe des Geistigen dieß Geschaute steht, das bestimmt den Grad der Glückseligkeit, und dazu die Reinheit und Klarheit des Schauens. Ein Beispiel wird es deutlich machen: Wenn einer in sehr langer Zeit nacheinander viele mittelmäßige Kunstwerke gesehen hätte, so würde er nicht sagen können, dieselben zusammengenommen machten ein vollkommeneres aus, als jedes einzelne an sich ist — und der der ein vollkommenes Kunstwerk einmal sieht und nichts als dieß, hat mit diesem einem male mehr als jener in der langen Zeit gesehen.

Vierte Frage.

Um diese Frage zu verstehen muß der Unterschied zwischen ἡδονη und ἐυδαιμονειν wohl aufgefaßt werden. Macht nemlich einer, welcher die Glückseligkeit in die ἡδονη setzt den Einwurf, einer welcher längere Zeit der ἡδονη genossen und in derselben gewesen sey, habe doch offenbar mehr Lust als der andere der sie kürzere Zeit genossen, so fragt ihn Plotinus was er unter der ἡδονη eigentlich verstehe. Giebt derselbe nun einen der gewöhnlichen unrichtigen Begriffe von dieser ἡδονη, so hat sie nach allen frühern Erklärungen mit dem ευδαιμονεῖν gar nichts zu thun; erklärt er sie aber für die ungehinderte (ανεποδιστον im Texte für ανεμποδιστον) Wirksamkeit (ενεργεια) so denkt er eben über sie einstimmig mit Plotinus und

es ist dann im Vorhergehenden schon auf diesen Einwurf geantwortet worden.

Fünfte Frage.

Auf den Einwurf dieser Frage, wie sich denn die Glücklichen gegen einander verhalten, die es zu verschiednen Zeiten ihres Lebens waren, hat Plotinus bloß die Bemerkung zu machen, daß wenn von Vergleichung Glücklicher die Rede ist, sie auch bloß als Glückliche und so lange und in so ferne sie glücklich sind, mit einander verglichen werden können. Die Glückseligkeit ist in der Gegenwart. Ist einer früher glücklich gewesen, so ist er eben nun ein Nichtglücklicher und es kann von einer Vergleichung des Grades seiner Glückseligkeit mit der eines andern gar nicht die Rede seyn. Will man vergleichen, so muß man die Zeit nehmen, da er glücklich war. Zwei geradezu entgegengesetzte Zustände lassen keine Vergleichung hinsichtlich ihres Grades zu. Der Fehler, welcher den Glauben an die Möglichkeit einer solchen Vergleichnng veranlaßt, ist der im vorhergehenden gerügte, daß man vergangene Glückseligkeit zur gegenwärtigen zählen zu können meint, wodurch die letztere an Masse oder Summe größer werden müßte. Deshalb wiederholt Plotinus am Ende seine Beziehung auf das παρον in dem alle Glückseligkeit als Reales liegt. ᾠ (dem ευδαιμονι nemlich) και συμβαινει πλεονεκτειν αυτους τῳ παροντι. An dem was er jetzt in der Gegenwart hat, der Glückselige, übertrifft er den Nichtglücklichen. Der Glückliche hat gerade soviel mehr

als der Nichtglückliche, als eben sein Besitz, sein Haben in der Gegenwart ausmacht. —

Sechste Frage.

Ein Gegner schließet von dem Gegentheile des *ευδαιμονειν* von dem *κακοδαιμονειν* auf das Wesen der Glückseligkeit in der Beziehung von welcher hier die Rede ist. Offenbar ist derjenige unglücklicher, der Jahre lang ein Unglück trägt, als der welcher nur Minutenlang starken Schmerz empfindet. Bei körperlicher Krankheit ists überdieß noch der Fall, daß das längere Bleiben derselben einen dauernden nachtheiligen Einfluß auf den Körper äussert. Sollte also, wenn man dieß bedenkt, längere Glückseligkeit nicht auch dem Grade nach höher seyn, da zu schließen ist, daß alle üblen Einwirkungen des Unglücks beim Glücklichen eben so viele gute Einwirkungen seyn werden, welche Geist und Körper stärken. Plotinus antwortet darauf. Wenn das eine und alte Übel des Unglücklichen bleibet, so ist es in jedem Augenblicke dasselbe und da das Gefühl des Glücks und des Unglücks nur in der Gegenwart ist, so kann es also, da das Vorhergegangene nicht dazu gezählt werden darf, durch die Zeit nicht größer werden, da es zugestanden in jedem Augenblicke dasselbe ist. Kommt aber im Laufe der Zeit zu dem alten Übel ein neues hinzu, so ist eben nicht das alte durch die Dauer vermehrt worden, sondern dieß neue bestehet für sich im Gefühle der Gegenwart und des Augenblicks. Und derselbe Fall ist bei der Glückseligkeit. — Wächst die Tugend des Menschen und dadurch sein Glück, so ist dieß Wachsen

nicht so zu verstehen als sey in der Zeit durch Zusammenzählung des dagewesenen Glückes, gleichsam durch Aufhäufung, dasselbe größer geworden, sondern intensive, real hats sich vermehrt. *ου την πολυετη ευδαιμονιαν αριθμων επαινει, αλλα την μαλλον γινομενην τοτε, ότε μαλλον εστιν.*

Siebente Frage.

Ein Einwurf von der Art hergenommen, wie man die Zeit zählet, so nemlich daß man vergangene, gegenwärtige und künftige sogar in eine Summe bringen und einen bestimmten Zeitraum, zusammenrechnend, daraus bilden kann. Da nun die Glückseligkeit doch in irgend einem Punkte der Zeit, ja so lange sie dauert in allen den Punkten derselben ist, welche verfließen, so lange sie dauert, so sollte man denken, man könnte die Zeit zum Maaße der in ihr erschienenen Glückseligkeit brauchen und sagen, so lange die Zeit ist, eben so lange ist auch die Glückseligkeit die in ihr da war; so daß man wohl von einer monatlangen oder jahrelangen Glückseligkeit sprechen könnte (*και διαιρουμεν αν κατα τας του χρονου διαιρεσεις και την ευδαιμονιαν*) da im Gegentheil wenn man nur die gegenwärtige daseyende Glückseligkeit als real nimmt, wie das Plotinus thut, von gar keinem Theile von gar keiner Periode derselben die Rede seyn kann. (*και γαρ αν τω παροντι μετρουντες, αδιαιρετον αυτην ποιησομεν*) Bei der Zeit gienge es sogar an, die noch gar nicht dagewesenen Theile derselben (*μηκετι ονται*) zu andern dagewesenen oder zu der Gegenwart zu rechnen. (So ist nemlich der

Sinn nach der Übersetzung des Marsilius, welcher μηκετι ονταα hier durch nondum existens übersetzet. Nimmt man in demselben Sinne das μηκετι in dem folgenden Perioden ευδαιμονιαν δε μηκετι ουσαν παρειναι λεγειν της παρουσιας πλειονα ατοπον. το μεν γαρ ευδαιμονειν συμβεβηκεναι αξιοι. so ist derselbe und besonders das συμβεβηκεναι leichter zu erklären. Plotinus wendete dann nemlich was er von der Möglichkeit die noch nicht seyende Zeit zu einer andern dagewesenen hinzuzurechnen, gesagt hat, auf die Glückseligkeit an und erklärt es für abgeschmackt von der Gegenwart einer noch nicht seyenden Glückseligkeit zu reden, welche noch dazu größer seyn sollte als die gegenwärtige; abgeschmackt deshalb, weil derjenige welcher dieß behauptete, meinen müsse, eine noch nicht existirende Glückseligkeit habe sich schon ereignet, da dieß Ereignen das Haupterforderniß der Glückseligkeit ausmache. — Dieselbe Erklärung gilt auch wenn man μηκετι durch „nicht mehr" übersetzt, da dem Plotinus eine nicht mehr seyende, vorübergegangene Glückseligkeit in dieser Hinsicht eben so viel ist als eine noch nicht seyende; denn glaubt der Gegner, sie ereigne sich noch einmal, so ist sie eben in der Gegenwart εν τω παροντι und Plotins Behauptung bleibt. — Was über Ewigkeit (αιων) und Zeit (χρονος) und das Verhältniß beider zu einander gesagt ist, findet vollständige Erklärung in dem siebenten Buche der dritten Enneade, welches ganz von diesem Gegenstande handelt.

Achte Frage.

Wieder ein scheinbarer Einwurf. Einer der lange glücklich gewesen erinnert sich glücklicher Stunden und Augenblicke und die Erfahrung bezeugt, daß diese Rückerinnerung glücklich mache; aber nicht glücklich im plotinischen Sinne, wie das Ende der siebenten Frage es ausspricht. Denn entweder erinnert sich der Zurückdenkende an ein wahres und wirkliches Glück, das nicht aufhört und er also in dem Augenblicke der Erinnerung vollständig besitzt so, daß die Erinnerung nichts hinzu fügen kann, oder er denkt an vergängliche Lust, die kein Glück ist und deren kein wahrhaft Glücklicher bedarf, weil ihm das Gegenwärtige genügt.

Neunte Frage.

πως ουκ ενταυθα λεγοιτο αν τι) sc. παρεχεσθαι ταυτην την μνημην τω ευδαιμονι.

Zehnte Frage.

Das tugendhafte Leben im gewöhnlichen Sinne genommen besteht aus einer Reihe tugendhafter Handlungen. Da nun auch Plotinus das Glück in die Tugend setzt, so konnte aus der Verwechslung des plotinischen Tugendbegriffes mit dem gewöhnlich geltenden der Einwurf entstehen, mit dem diese Frage anfängt. Wenn, konnte nemlich der Gegner sagen, euer Glück in der Tugend bestehet, die Tugend aber in einer Reihe in der Zeit geübter tugendhafter Handlungen (πραξεων) so ist es ja offenbar, daß, wer längere Zeit die Tugend besessen, mehr tugendhafte Handlungen ausgeübt hat, und daß somit bei ihm eine größere

Masse Glückes, das in der Tugend besteht zu finden seyn müsse. Das muß nun Plotinus geradezu verneinen, nach allem Vorhergegangenen und noch aus dem besondern Grunde, weil derjenige, welcher das Glückseligseyn aus vielen im Laufe der Zeit geübten Handlungen bestehen lässet, dasselbe aus vielem Vorübergegangenen, welches für die Gegenwart nicht mehr gilt, und aus dem einen Punkte der Gegenwart selbst zusammensetzet in welchem der Glückliche sich eben befindet.

επειτα ἀι πραξεις ουκ εξ αυτων το ευ διδοασιν, αλλα ἀι διαθεσεις και τας πραξεις καλας ποιουσι) Eine sehr deutliche Stelle für den Sinn der *διαθεσεις*, weil sie durch die folgenden Beispiele klar gemacht wird. Gegen den erwähnten Einwurf des Gegners als sey in der Tugendenreihe im gewöhnlichen Sinne die Tugend und das Glück zu suchen, stellt Plotinus nun diesen scharfen Satz auf, nicht die Handlungen für sich betrachtet, gäben den eigentlichen Kern und Gehalt der Glückseligkeit (*το ευ*, das was die Glückseligkeit zur Glückseligkeit macht) sondern jeder Handlung Schönheit oder Tugend müsse nach der innern Beschaffenheit nach der Individualität des Handelnden beurtheilet werden. Es sey möglich, daß was gewöhlich gute, tugendhafte Handlungen genannt würden auch von einem Schlechten (*κατα την διαθεσιν* nemlich) vollbracht würden, und andrerseits sey es gar wohl möglich daß ein *αγαθος* oder *σπουδαιος* keine einzelne äussere Handlung aufzuweisen habe, ohne deshalb aufzuhören *ευ*

τῳ ευ das heißt ein ευδαιμων ein Glücklicher zu seyn. — Übrigens könne auch dieser Glückliche handeln und gut und schön handeln; aber man müsse dann sein Seyn, das was in ihm bestehet und bleibet von den zufälligen Handlungen unterscheiden. Nicht diese (ουχ ὁτι πραττει, ουδ' εκ των συμβαινοντων) verschaffen ihm das Glück — dieß sey nicht im Thun, sondern im Haben (εξ ὁυ εχει).

αλλ' ἡ ἑξις και την ευδαιμονιαν και ει τι ἡδυ δι' αυτην ποιει) Hier heißt nun ἑξις was er oben διαθεσεις nannte.

Sechstes Buch.

Die reichausgestattete Ausgabe, welche Herr Hofrath Creuzer von diesem Buche einzeln veranstaltet hat, hat mir, wie begreiflich, in der Übersetzung desselben vorzüglich beigestanden. — Ich lasse nun die Einleitungen des Marsilius zu diesem Buche vollständig folgen und suche dann den Gedankengang der einzelnen Kapitel Schritt vor Schritt zu verfolgen. —

Einleitendes Vorwort des Marsilius.

Von dem ersten Leben, der ersten Wesenheit, dem ersten Geiste gehen Ausflüsse aus, welche als Einflüsse durch alles hindurch gehen, als Strahlen, Stimmen, Worte, durch sechs Stufen.

Ausflüsse fließen vom Seyenden an sich aus und in alles einzelne Seyende ein. Insoferne in diesem ersten Seyenden Wesenheit ist, fließen sie aus nach

Art der Sonnenstrahlen, insofern Leben, als Ton und Stimme; insofern Intelligenz, als andeutendes Wort. Als Strahlen regen sie das Gesicht an; als Töne die Ohren; als Worte die Seelen. Überall aber kommen sie uns als etwas Schönes, als einzelne Schönheiten entgegen, denn sie gehen von der Form der Schönheit an sich aus. Wenn wir die Schönheit an sich nennen, als Form, so ist darunter das Seyende selbst als formale Schönheit zu verstehen; sprechen wir aber von der Schönheit als Ursache, so denken wir an das Gute an sich als die Ursache der Schönheit. Denn das Gute halten wir für das Licht oder für die Quelle der ausstrahlenden aus demselben fließenden Schönheit. Die Schönheit aber ist der Glanz der aus dem Lichte des Guten fließt, das ist, das von dem Guten abhängige Seyende selbst. Von diesem Seyenden nun gehen Einflüsse als Strahlen, Stimmen, Worte durch und in alles. Dergleichen Einflüsse sind nun zuerst in der Idee des göttlichen Geistes; von dort nimmt sie jeder einzelne Geist auf; durch die allgemeine Vorsehung sind sie im Geiste der Weltseele; sodann in derselben Seele Verstand, weiter in deren ersten Einbildungskraft, in der niederen Einbildungskraft, endlich in der organischen Lebenskraft welche auch allgemeine Natur genannt wird. Bis hieher bewahren sie ihre ideale Natur, denn bis hieher sind sie lebendig, wirksam, fruchtbar, ewig. Denn auf dieser letzten Stufe der göttlichen Dinge sind sie die Keime aller Wesen, durch welche die Gestalten der Dinge fortgepflanzet werden. Denn da das erste Leben und der erste formale Grund

aller Dinge in der ersten Wesenheit selbst jeglicher einzelnen Wesenheit Prinzip ist, in welchem Prinzipe Grund und Leben war, so heißen natürlich die daher fließenden Einflüsse, in so fern sie Leben und formalen Grund in sich rein, vollständig und wirksam bewahren, wesenhafte, ideale, göttliche Einflüße. Diese Eigenschaft behalten sie auch in der Natur, das ist, in der organischen Lebenskraft der Seele bey so, daß mit diesem sechsten Tage die eigenthümlichen Werke Gottes aufhören, denn weiter abwärts treffen jene Einflüße auf die der Seele unterworfene Materie. Da sie aber nicht weiter fortgehen können, und in der Materie welche dem Nichts am nächsten ist, doch auch die Natur der wahren Wesenheit und des wahren Lebens nicht behalten können, so werden sie aus Formen Bilder; Bilder aber göttlichen Formen ähnlich. Wenn die zeugende Kraft der Seele auf die Materie wirkt, so springen jene Bilder von der leidenden Materie ab, wie ein Strahl den der Spiegel, wie ein Ton, den ein Gewölbe, wie ein Wort das eine flache Wand als Echo zurückwirft. Dieser letzten Stufe des formalen Ausflusses scheint Luna vorzustehen die Regentin der letzten Zeugung; den in der Natur lebenden, die Materie pflegenden Keimen, Venus; denselben, die in der niedern Einbildungskraft zur Bewegung eilen, Mars; denselben die in der Einbildungskraft herrschen, Sol; denen im Verstande Merkurius; im Geiste der Seele Jupiter; denen aber die im göttlichen Geiste ruhen, Saturnus. In dieser siebenten Stufe als am Tage des Saturnus ruhet der Weltschöpfer, das ist, die mit sich selbst innigst vereinigte Idee. Denn er be-

zieht nicht diese Idee auf anderes, was aus ihr entsteht, sondern dieß andere auf sie als ein Vorbild.

Die formale Schönheit ist der Geist selbst; ihren Reizen mischen sich Bewunderung, Kraft, Erheiterung, Lust bey.

Weil nun dieß Vorbild aller Formen begränzende Bedingung ist, so wird es deshalb für die erste und allgemeine Form und Gestalt gehalten. Deshalb ist auch die erste Schönheit eine formale eine Gestaltenschönheit, weshalb wir denn die Schönheit überall Form und Gestalt zu nennen pflegen und Schöne, Wohlgestaltetes. Das Gegentheil heißen wir Ungestalt und Ungestaltetes. Daraus geht hervor, daß die an sich gestaltlose Materie mit Recht für die Ungestalt selber zu halten sey. Doch davon anderswo. Die formale Schönheit selbst entstehet mit der ersten Wesenheit; sie erwächset mit dem Eintritte der Wesenheit ins Leben, für erwachsen wird sie geachtet, wenn das Leben sich im Geiste vollendet. Denn durch den geistigen Akt des wesentlichen Lebens wird sie vollkommener gebildet und wird dann eine allgestaltige Form. Deshalb ist im Reiche der Wesen da am meisten Schönheit, wo am meisten Geist ist, es mag nun dieß einiges vom Wesen des Geistes selber seyn oder ein ihm eigenthümliches Kunstwerk, oder seine Spur und Anzeige. Dieß alles beweget uns da am heftigsten, wo es uns am lebendigsten entgegentritt. Denn die wahre Form der reinen Schönheit ist das Leben selbst durchaus vollendet durch den geistigen Akt. Das Eigenthümliche der Schönheit aber ist, reizen und an sich ziehen. Daher das griechische *καλον* als ob es

ein rufendes hieße. Und weil die Schönheit der Intelligenz angehört, so reizet sie nur die Erkennenden, diese mögen nun intellektuell oder durch die Diener des Verstandes, Gesicht und Gehör erkennen. Diesen Reizen der Schönheit aber mischet sich Bewunderung und eine stärkere den Verlangenden zerstreuende Kraft bey. Hieher gehört jener in unsrer Theologie erwiesene Satz, daß zwar alle nach dem Guten streben, nicht aber alle nach dem Schönen, sondern nur diejenigen, welche ein Urtheil über die Schönheit haben, und diese streben zwar immer nach dem Guten, nicht aber immer nach der Schönheit. Da demnach das Streben und der Zug nach dem Guten allgemein ist, und fortdauernd, so muß nothwendig das Gute selbst das allgemeinste Prinzip seyn, und das mächtigste, die Form der Schönheit aber muß dem Guten am nächsten stehen. Und weil der Aufruf von der Schönheit und zu ihr gleichsam etwas Neues ist, da er nur einigen, nur zuweilen und je nach Natur und Kenntniß zukömmt, so muß sich nothwendig einige Bewunderung mit den Reizen der Schönheit mischen. Eben so eine leidenschaftliche Heftigkeit, um diesen Ausdruck zu gebrauchen. Denn obgleich das Streben nach dem Guten allgemein und fortdauernd ist und im Innersten der Natur seinen Grund hat, und von innen heraus uns ziehet, so reißet uns das Streben nach dem Schönen gleichsam von aussen, weil es nothwendig der Erkenntniß folgt, und scheint, weil es weniger tief in der Natur gegründet ist, etwas Heftiges zu haben. Endlich zerstreut sie auch den Liebenden. Denn wenn sie ihn einmal ergriffen, bringt sie ihn nicht so,

sogleich wieder zur Einheit, zum Einen, sondern indem sie ihn äusserlich zieht, und durch die Erkenntniß welche im Manchfaltigen besiehet, an sich reißet, so zerstreuet sie ihn. Dieses liebende Streben mag nun sanfter oder heftiger seyn; immer bewegt es mit Lust, wie denn nicht nur im süssen Geschmacke und im gehaltenen Tone, sondern auch in scharfen Geschmäcken und heftig durchdringenden Tönen Ergötzung ist. Wir wissen daß die Seele mit Lust angeregt werde, wenn etwas ihr zusagendes sie berührt und sie zum Guten leitet. Die Schönheit aber erscheint, wo sie uns nun begegne, als etwas zusagendes und gefällt daher und ist angenehm, weil sie der uns eingebornen Idee von Schönheit entspricht und mit ihr übereinkommt. Wiederum führt sie die Seele durch ihre Natur immer zum Guten. Denn der Besitz der Schönheit rufet uns zu ihrer intellektuellen Form und durch diese endlich zum Urguten, wie der Glanz zur Helle, die Helle zum Lichte. So weit das freie Ergehen durch des Plotinus herrliches Buch über die Schönheit. Weitläuftiger handelt davon unser Convivium de amore. Nun in der Ordnung zu den neun Kapiteln des Plotinus selbst.

Erstes Kapitel.

Die Schönheit ist eine gewisse Anmuth, die mehr in dem Gesehenen als in dem Gehörten und Gedachten erscheinet. Auch ist sie kein Verhältniß.

Insgemein halten wir die Schönheit für etwas anmuthiges oder für eine Anmuth, welche uns durch das Gesicht, das Gehör oder den Verstand reizet.

Diese Anmuth heißet, insoferne sie in den gesehenen, gehörten, gedachten Dingen ist, Schönheit und stellet uns als solche drei Arten von Anmuth dar. Insofern sie aber im Gesichte, im Gehör und im Verstande besteht, heißt sie Ergötzung oder Lust; sittliche, anständige Lust nemlich; denn einem anständigen sittlichen Dinge folget an und für sich die sittliche Lust. Eine unordentliche schändliche Leidenschaft ergiebt sich etwa aus andern Ursachen. Das erste Kapitel untersucht nun, was diese Anmuth, diese Schönheit eigentlich sey und bezeichnet was sie nicht sey. Die Schönheit gehöre mehr dem Gesichte als dem Gehöre an, weil Gesicht und Licht der Intelligenz ähnlicher sind als Gehör und Klang; die Eigenschaften, die Beschaffenheiten der Seele seyen schöner als die Körper welche man wohlgestaltet nenne und sowohl die dem Geiste verwandteren Stimmen, als die Beschaffenheiten der Seele selbst sowohl als Sitten, als als Erkenntniße könnten nicht nur mit Recht schön, sondern auch bestimmte Schönheiten genannt werden. Denn sie sind Formen, dem Geiste verwandte Formen. Stimmen und Körper aber können nicht Schönheiten genannt werden. Denn obgleich die Schönheit nicht nun schön, dann wieder nicht schön genannt werden soll, so ist doch derselbe Körper heute schön und morgen mit geringer Veränderung nicht schön. Eben so wird auch dieselbe Materie der Stimme, durch das geänderte Verhältniß aus einer schönen eine häßliche. Obgleich aber die Schönheit mehr auf das Gesehene als auf das Gehörte und wieder mehr auf das Gedachte als auf das Gesehene sich bezieht, so ist doch nachzuforschen ob al-

les dieß etwas mit einander gemein habe, und was das an sich sey, um deswillen das alles schön genannt wird. Diesem fraglichen Etwas spüret er nun erst in den sichtbaren Körpern nach, gleichsam, als ob sichs da offenbarer zeigen müsse. Erst verwirft er die Meinung derjenigen, welche die Schönheit in ein bestimmtes Verhältniß der Theile unter sich, und zum Ganzen in Verbindung mit der Zusammenstimmung der Farbe setzen, aus vier Gründen. Erstlich wenn die Schönheit in einem Verhältnisse, in einer Zusammenstimmung besteht, so ist sie nur ein Zusammengesetztes, und kein Einfaches, so anmuthig es auch seyn möge, kann schön genannt werden. Zweitens, wenn nur das Zusammengesetzte schön ist, so wird keiner der Theile besonders der einfachen schön seyn; weil ja die Schönheit bloß in Verhältniß und Einstimmung gesetzt wird. Daraus würde folgen, daß aus nicht schönen Theilen ein schönes Ganze hervorgienge und doch wissen wir, daß aus durchaus anmuthlosen Dingen nie ein Anmuthiges erwachsen könne. Derselbe Anblick drittens, auch wenn dasselbe Verhältniß der Gestalt bleibt, kommt uns bald schön, bald nicht schön vor, gleich als ob Schönheit und Zusammenstimmung doch verschieden wären. Viertens sey es nöthig, daß die Schönheit in den Körpern uns die höhere Schönheit vorbilde. Die niedere Schönheit muß sich also dieser höhern so nahe als möglich anschließen, doch so, daß sie in höherer Art in dem Höheren als in den Körpern sey. Wie aber in der Seele gleich als in der Intelligenz Zusammenstimmung seyn könne, ist schwer zu sagen. Nach den Grundsätzen des Plotinus können

wir nicht einmal einsehen, wie Kenntnisse und Sitten in der Seele als Verhältnisse und Zusammenstimmungen gedacht werden können. Denn die einzelnen Beschaffenheiten in der Seele werden seiner Vorstellung nach nicht aus mehrern Figuren und Akten zusammengehäuft, die dann sittliche oder wissenschaftliche Beschaffenheiten genannt würden, sondern es leuchte der einfache moralische Akt der Tugend hervor, sobald die Wolken der nahen Fehler zerstreut seyen; gleichermassen glänze alsbald nach der Vertreibung falscher Meinungen die einfache Form der Wissenschaft, der Kenntniß. Denn die Seele sey gewissermassen alles und wisse dann eigentlich die Sache, wenn sie durch Schlüsse aufgeregt, die Sache selbst im Akte werde, welche sie früher war; aber nur in Anlage und fruchtbarer Kraft. Davon aber an einem andern gelegenen Orte.

Zweites Kapitel.

Die Schönheit in den Körpern ist die vollendete Vollkommenheit und Anmuth der Form besonders, welche über die Materie und die andern in derselben befindlichen Formen herrscht, und den leichten Sieg der göttlichen Kunst und des göttlichen Verstandes über die Materie davon trägt, und die Idee selbst klar und deutlich darstellt. —

Dieß Kapitel untersucht nun, was die Schönheit in den Körpern sey. Etwas, sagt Plotinus, welches sich sofort beim ersten Anblick darstellt. Denn da die Schönheit in der intelligiblen Welt die Form der intelligiblen Formen ist, und eben so auch im Körper die Form der Formen, so regt sie natürlich dort die

Intelligenz, hier das Gesicht am ersten an, wie auch Plato im Phädrus bezeugt. Die Seele stößet das Häßliche heftig von sich und nimmt das Schöne willig auf; mit Recht, da die Häßlichkeit das scheußliche Angesicht des Bösen, die Schönheit das schmeichelnde Angesicht des Guten ist. Ueberdieß hängt die rationale Seele zunächst vom göttlichen Geiste ab und bewahret in sich die ihm vorther eingeprägte Idee der Schönheit. Mit was sie nun übereinstimmt, das nimmt sie denn als sich und dem Vater verwandt gerne auf. Es stimmt aber die Form in den Körpern mit ihr überein, welche nach der Norm und Richtschnur der Idee zusammengesetzt ist; indem die organische Kraft, welche in der bildenden Natur der Körper ist, vorzüglich über die Materie herrscht und die Form in ihr weniger materiell als hauptsächlich formal macht. Denn, wie wir aus dem Timaeus lernen, ist die Intelligenz von Gott her, der Vater, die Materie die Mutter der Formen. Der in der Natur lebende Keim der Formen aber kann mit Recht der wirksame väterliche Saamen genannt werden; die Form aber die durch denselben erzielte Frucht. Die Wohlgestalt aber ist nichts anders, als die Anlage und Eigenthümlichkeit dieser erzeugten Frucht, welche des Vaters Bild deutlich darstellt. Die Ungestalt aber ist die Unähnlichkeit der abnehmenden Form mit des Vaters Form; dann ist die Materie selbst der Grund dieser Abnahme besonders, wenn eines verhindernden Zufalls wegen das, auf welches die Zeugung wirkt, von dem bildenden Prinzipe nicht überwunden wird, das ist, entweder den Akt des Bildenden nicht aus-

hält oder ungeschickt aufnimmt. Uebrigens ist in jedem Elemente eine wesentliche vorzügliche Form, wenn auch mehrere zufällige Formen darin seyn sollten. Gleicherweise, wenn auch in den gemischten Dingen, in den Steinen oder Metallen mehrere wesentliche Formen der Anlage nach sind, so ist doch nur eine allgemeine vorzügliche in Wirkung da. — So in den Pflanzen und Thieren: wenn auch in den einzelnen viele wesentliche Formen in einer bestimmten Wirkung sind, so ist doch nur eine den übrigen gebietende in vorzüglicher Wirkung. Ueberall ist aber die Wohlgestalt die vollendete Vollkommenheit oder Anmuth, die Blume jener Form, welche über die übrigen Formen herrscht. Sie ist also etwas Göttliches, Herrschendes: weil sie die Herrschaft der regierenden Form anzeigt, die Kunst und den Verstand des Göttlichen über die Materie siegen läßt und die Idee selber deutlich darstellt.

Drittes Kapitel.

Die Schönheit in den Körpern ist die klarere Aehnlichkeit mit der Idee. Nimmt man die Materie weg, so ist sie die Idee selbst. Die Schönheit jeder Gestalt wird von der Seele beurtheilet durch eine ihr eingeborne Formel der Idee selber, nach welcher die Gestalt gebildet ist.

Was ist nun ein schöner Mensch, ein schöner Löwe, ein schönes Pferd? Der wohl, welcher so gebildet und so geboren ist, wie der göttliche Geist durch seine Idee es angeordnet, wie die allgemeine Natur durch ihre organische Kraft diese Idee aufgefaßt und

ausgebildet hat. Die Formel jener Idee hat unsre Seele eingeboren in sich, auch hat sie in ihrer eignen Natur jene organische Kraft; so daß sie nach einem ganz naturgemäßen Urtheile über einen Löwen, ein Pferd, einen Menschen und so weiter urtheilen kann, daß dieser schön, jener nicht schön sey, weil jener mit der erwähnten Formel und Kraft nicht, dieser ganz übereinstimmt, eben so beurtheilet sie den größern oder geringern Grad der Schönheit aus der größern oder geringern Einstimmung mit dem erwähnten. Und da wirklich über dergleichen ein natürliches und schnelles Urtheil auf keine bessere Weise bewirkt werden kann, als durch uns eingeborne Formeln und Kräfte, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Vorsehung, welche alles aufs Beste ordnete, uns dergleichen vom Anfang an gleichsam als Charaktere eingeprägt habe. Wenn wir aber über die Schönheit urtheilen, so halten wir das unter allen für das Schönste, welches beseelt, rational und so gebildet ist, daß es durch die Seele der Formel der Schönheit Genüge thue, welche wir im Geiste haben; und durch den Körper jenem organischen Keime der Schönheit entspreche, welchen wir in der Natur und in der zweiten Seele haben. Die Form aber in einem wohlgestalteten Körper ist ihrer Idee so ähnlich wie die Gestalt des materiellen Gebäudes dessen Vorbild im Geiste des Baumeisters, und die ausgesprochene Rede der gedachten. Wenn man also die Materie von den Menschen wegnimmt, die Form aber da läßt, so ist eben diese rückbleibende Form die Idee, nach welcher der Mensch gebildet ist. Gleich als wenn man dem Gebäude seinen Baustoff

wegnimmt und bloß die Gestalt übrig läßt, oder der Rede den Klang der bewegten Luft nimmt und ihr nur die Bedeutung läßt, — so ist im ersten Falle die rückbleibende Gestalt nichts anders, als das im Baumeister befindliche Vorbild, und die bewahrte Bedeutung im andern Falle ist eben der Gedanke des Redenden selbst. Daher man von dem, welcher diese Bedeutung auffaßt, sagt, er habe und bedenke den Geist des Redenden, so sollen auch wir bei schönen Dingen die Materie hintansetzen, die Formen und Ordnungen aber absondern, in ihnen die Ideen der Dinge ahnen und die göttliche Kunst und den göttlichen Geist bedenken. Darin aber bestehet die Schönheit des aus Formen zusammengesetzten Körpers, daß die einzelnen Formen in ihm die Gestaltlosigkeit der Materie überwinden, und die allgemeine Form die einzelnen Formen übertreffe. Die Schönheit eines einfachen Körpers aber, in welchem nur die alleinige wesentliche Form im Akte bestehet, wie des Goldes, des Silbers und ähnlicher Dinge, liege in dem größesten Theile des Lichtes, dessen sie theilhaftig werden. Unter dem Lichte versteht Plotinus wohl das Feuer, die Himmelsform, welche ein Bild des Himmelslebens ist, so daß was im himmlischen Leben intellektuelles ist, im himmlischen Körper leuchtend wäre. Das Licht unter dem Monde sey der Form, das ist des himmlischen Lichtes Akt und so zu sagen Bild. Woraus die Größe der Himmelskraft erhellt, da das Bild ihrer Form alle Dinge bei uns bewirket und erhält. Auch glaubt er, daß das Feuer unter dem Monde mehr ein feuriger oder gefeuerter Körper als

reines Feuer sey. Weil es nun aber dem Himmel ähnlicher ist, leuchtend zu seyn, und gleichsam die Form der andern Körper, dem Unkörperlichen nahe und deshalb das Schönste, so wird durch dessen Theilnehmung das übrige das Schönste, besonders was Licht davon erhält. Dergleichen ist, was so wenig als möglich Erde hat, oder dessen Natur das rechte Maaß besitzt. Denn das Irdische, Maaßlose ist am unfähigsten, weil es am meisten vom Himmel verschieden ist, zur Auffassung des Lichtes und lichter Farbe, als welche etwas Himmlisches ist. Was aber von den schönen Körpern gesagt ist, verhält sich eben so bei dem gehörten Schönen, es sey nun eine Stimme, oder eine angenehme Zusammensetzung mehrerer. Und wie die Schönheit der sichtbaren Form von der idealen und organischen Kraft und Weise ausgehet, so wird die Schönheit der Stimme und des Einklangs sowohl vom geistigen Hauche, als von der harmonischen Auffassung des Geistes selbst vollendet. Ueberall ist Wohlgestalt, die Herrschaft der Form über das Subjekt, und die körperliche Form geht von der unkörperlichen aus.

Viertes Kapitel.

Die geschaute Schönheit stellt die Schönheit des Geistes dar; die gehörte die der Seele. Niemand soll oder kann von der Schönheit des Geistes oder der Seele sprechen, der sie nicht selbst besitzt.

Die Schönheit ist eine doppelte, die körperliche und unkörperliche. Und wie die körperliche wieder eine doppelte ist, die im Gesehenen und die

im Gehörten, so auch die unkörperliche — die eine nemlich in der Intelligenz, die andere in der Seele. Die Schönheit des intellektuellen Lichtes stellt sich uns in dem Lichte, welches gesehen wird, gleich als in einem Bilde dar. Die Schönheit aber der in bestimmten Einklang gesetzten Seele wird uns bildlich durch die gehörte harmonische Schönheit dargestellt. Wie aber niemand von der körperlichen Schönheit reden kann, welcher sie nicht sinnlich erkannt hat, so niemand von der unkörperlichen, der sie nicht in der Seele erkannt. Um die unkörperliche Schönheit zu erkennen, muß er sich aus sich heraus begeben; um die unkörperliche aber in sich hinein. In sich selbst zurückgerufen wird er sie aber nicht fassen können, wenn er sie nicht schon besitzt. Sey also schön am Geiste und an der Seele, ehe du wagst von unkörperlicher Schönheit zu sprechen. Bedenke im Genusse der sinnlichen Schönheit, welche ein Bild der unsinnlichen ist, daß du viel größere Lust geniessen werdest, wenn du die Schönheit des Geistes und der Seele erkennest und besitzest.

Fünftes Kapitel.

Bei der Materie ist die Ungestalt natürlich, die Wohlgestalt aber etwas Fremdes; bei der Seele aber die Häßlichkeit etwas von aussen hinzugekommenes, die Schönheit aber angeboren. Die Schönheit des göttlichen Geistes gleichet dem Lichte, die Schönheit des menschlichen, die nemlich in der intellektuellen Kraft gleichet der lichtesten Farbe. Die Schönheit

der Seele in deren moralischer Kraft ist gleichsam eine Figur.

Da die Schönheit oder die Wohlgestalt, die Blüthe, die Lebendigkeit und die Anmuth der Form selbst ist, so ist die Materie ohne Zweifel, wie die Ungestalt selbst, so auch die Häßlichkeit selbst. Ihr ist die Häßlichkeit eigenthümlich und natürlich; die Schönheit aber ein Fremdes, insofern die Materie die Form anderswoher erhält. Die Schönheit der Seele aber ist derselben eingeboren, weil sie an und für sich eine wahre Form ist, das heißt ein in sich bestehender Akt. Denn die übrigen Formen unter der Materie sind gleichsam nur Formungen, Wirkungen der Seele auf die Materie, und umgekehrt Eindrücke, welche die Materie leidet. Deshalb also ist die Wohlgestalt der Seele natürlich, die Häßlichkeit von aussen ihr zugekommen. Denn so wie die Materie dadurch, daß sie einiges Formale von der Seele borgt, schön zu werden scheinet, so wird die Seele ungestaltet, indem sie einiges Formlose von der Materie annimmt. Dieß Formlose aber nimmt sie an, indem sie in Leidenschaft dem Körper nachgiebt oder erkennend ihm etwas einräumet. Nicht also durch die Erwerbung einer neuen Gabe oder Fähigkeit wird die Seele schön, sondern durch die bloße Reinigung, welche sie in ihre vorige Natur wieder einsetzt, in welcher sie ihre eigne Idee und die göttliche Intelligenz gebildet hat. Die Schönheit dieser göttlichen Intelligenz gleichet dem Lichte; die Schönheit unserer Intelligenz, welche aus jenen fließet und intellektuelle Kraft heißet, gleichet der lich-

testen Farbe, die moralische Schönheit aber, welche von dieser und jener ausgeht, gleichet der Figur. —

Sechstes Kapitel.

Tugend und Schönheit sind der Seele natürlich, die der Seele wiedergegebne Reinheit nemlich. Diese strahlet aus der Schönheit des göttlichen Geistes aus und genießet glückseligst des Urguten. Die erste Form, der erste Geist, das erste Seyende ist ein' und dasselbe.

Ein altes von Plato im Phädo und vom Plotinus hier angeführtes Orakel giebt an, daß alle intellektuelle und moralische Tugend Reinigung und Reinheit sey. Dieser Ausspruch ist auch von der Schönheit unter dem Namen der Tugend zu verstehen, so daß es heißt, Tugend und Schönheit sind der Seele eingeboren, Häßlichkeit und Laster aber fremd. Denn die vom Körperschmutze gereinigte Seele wird nicht nur schön, sondern auch Schönheit, eine durch sich bestehende Form, ein intellektuelles Wesen, ein Abdruck des göttlichen Antlitzes, wenn sie nemlich aus der rationalen Seele eine intellektuelle Intelligenz wird. Denn die erste Wohlgestalt geht von der ersten Form aus, die erste Form aber ist die Intelligenz. Denn die erste Form muß einförmig und allförmig seyn, und der Ursprung der übrigen Formen; so wie die erste Materie durchaus formlos und der Behälter und Träger der Formen ist. Ein solcher Ursprung aber kann nur die erste Intelligenz seyn, die auch das erste Seyende ist. Denn, wenn überall das Seyn bloß durch die Form erscheint, so ist gewißlich das erste

Seyende mit der ersten Form verwandt. Und wie in der ersten Materie das natürliche Böse mit der natürlichen Häßlichkeit zusammentrifft, so ist im ersten Seyenden, im ersten Geiste das natürliche Gute, das Gutgestaltige mit der natürlichen Schönheit verbunden. Wenn aber über das Seyende und den Geist hinaus das Urgute die Schönheit an sich genannt wird, so wird damit dieses Urgute als Quelle der Schönheit gemeint, aus welcher die Intelligenz als erste Form der Schönheit fließet. Aus der Intelligenz gehet, als erste Theilnehmung der Schönheit die Seele hervor, das übrige das niedriger als die Seele steht, hat dann von der Seele an die zweite, dritte Theilnehmung. Daß aber die Seele an und für sich schön und göttlich sey, schließen wir daraus, weil in den Körpern vorzüglich da die Schönheit hervorleuchtet, wo die organische Kraft der Seele entweder in der allgemeinen oder einer besondern Natur ein gehorchendes Subjekt findet.

Siebentes Kapitel.

Wie Götter sich von Dämonen unterscheiden, und wie man ihre Körper sieht. Sechs Verschiedenheiten zwischen dem Anblicke der Götter und den Erscheinungen der Dämonen. — Willst du die göttliche Schönheit schauen, sey schön und göttlich. — Die Deutlichkeit des Plotinus überhebt uns weiterer Erklärung. Ueberall nicht zum Schauen, sondern zum Besitzen der Schönheit führe die Seele. Ueber das Sehen der Götter und Dämonen deutet er folgendes an. Es gibt Götter und Dämonen unter dem Monde, die von Natur

unsichtbare Körper haben und wohlthätig sind, manchmal auch aus Güte gegen uns sich unsern Augen offenbaren. Diese Dämonen seyen von den Göttern so zu unterscheiden. In dem Gotte der Götter selbst sey die allgemeine Vorsehung, derselbe sorgt für alles, sieht alles vorher, giebt alles. Allgemein ist diese Vorsehung auch noch gewissermassen im göttlichen Geiste und in der Weltseele. In den folgenden Göttern aber, sie mögen nun sichtbar oder unsichtbar seyn, ist die Vorsehung wohl allgemein, doch aber mit partikularer Beschränkung; so nemlich, daß sie entweder allen Gaben austheilen, aber nur bestimmte Gaben, oder daß sie alle Gaben vertheilen, aber nur bestimmten Empfängern. In den Dämonen aber ist die Vorsehung partikularer, noch dazu mit partikularer Beschränkung. Denn sie theilen nur gewisse Gaben und diese nur gewissen Arten von Wesen in gewissen bestimmten Gegenden aus. Auch sind sie nicht gänzlich wie die Götter von allem Leiden, aller Bekümmerniß, aller Leidenschaft gesondert, vielmehr scheinen sie sich zuweilen zu dem, was sie besorgen herunterzuneigen. Ueberdieß folgen jedem der himmlischen oder unterhimmlischen Götter viele Dämonen als ihrem Führer. Aber wie können sie, von Natur unsichtbar, gesehen werden? Denn ich glaube nicht, daß ein Gott oder ein Dämon, um von dir gesehen zu werden, seinen allzuzarten und dünnen Körper in einen kleinen Raum verdichte, um die Strahlen des Auges zurückwerfen oder einigermassen bestimmen und begränzen zu können; denn nicht mit eigenem Leiden wollen sie von dir gesehen werden; sondern vielleicht wenden sie durch eine

ausserordentliche Bewegkraft die Sehstrahlen deines Auges auf dich zurück, begränzen sie in sich und offenbaren sich so. Aber über das Sehen im Sinne des Plotinus anderswo. Du kannst sie auch auf andere Weise nicht mit dem äussern Sinne, sondern mit einem innern und himmlischen sehen, wenn du zu diesem innern Sinne von allen Seiten her dich selbst erst gesammelt hast. Welcher Unterschied aber zwischen den Formen der Götter und Dämonen sey, ob beide ätherisch oder feurig oder luftig, zeigt Jamblichus im Sinne der Aegypter kürzlich so: Die Gestalt eines jeden Gottes bietet sich uns in Figur nnd Wesen einfach dar; die des Dämonen vielfach. Die Gestalt des Gottes ist unveränderlich; die des Dämons aber im schnellen Wechsel veränderlich. Die Form Gottes ferner ist verehrungswürdig, günstig, gütig; die des Dämons nicht nur zu verehren, sondern auch zu fürchten. Die Ansicht der Götter scheint plötzlich die ganze Welt zu erfüllen, die des Dämons zeigt sich nur an einem bestimmten Orte. Das göttliche Leuchten überdieß, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, ist und wirkt schneller als die Wirkung der Intelligenz; das dämonische ist wohl schnell, übertrifft aber die Schnelligkeit des Geistes nicht. Endlich kannst du einigermassen den Umfang, die Beschaffenheit, die Form der dämonischen Schönheit ausdrücken, wenn sie dir entgegenkommt, der göttlichen aber keinesweges. Wie hochherrlich, wie anmuthig beide Schönheiten seyen, hat Plotinus, ob er sich gleich darüber nicht erklärt, nach dem Zeugnisse des Porphyrius, selbst sinnlich erfahren. Das ganze Buch schließt daun also: So wie

das Auge, wenn es die Sonne sehen will, sonnig seyn und werden muß, so entferne du, um die Schönheit zu fassen, welche die göttliche Intelligenz selber ist, entferne die Materie, die Sinnlichkeit, den Verstand. Sey intellektuell, zuerst sey deine, dann die göttliche Intelligenz. Dann wirst du, wie das Auge des Adlers, der in die Höhe fliegt, den Sonnen und Himmelsglanz, der das innerste Sonnenlicht umfließet, als die Schönheit sieht, die eins mit dem Lichte ist, durch deine zur göttlichen Intelligenz fortgehen, und den im wunderbaren Ideeenreiche glänzenden, aus dem väterlichen Lichte des Urguten fließenden, beim ersten Anblick intellektuell erscheinenden Glanz sehen, welcher an das väterliche Licht gränzet, und du wirst ihn als ein' und dasselbe sehen. Bald aber wirst du gewahr werden, daß das Licht ganz einförmig, der Glanz aber vielförmig sey; daß das Licht ausgiesse, der Glanz aber ausgegossen werde, du wirst, um platonisch zu reden, unterscheiden den Geist, als die Form der Schönheit, das Urgute aber als den Vater des Geistes, als den Erzeuger der Schönheit. So wirst du in dem Vater den Sohn bewundern, und im Sohne den Vater lieben, und der gegenseitigen Liebe beider dich freuen.

Erstes Kapitel.

Es fängt mit der Aufführung dessen an, was gewöhnlich schön genannt wird, und geht von den Schönheiten, die aufs Gesicht wirken und worunter wohl nach den körperlichen Schönheiten vorzüglich an Werke der bildenden Kunst zu denken seyn möchte, da

gleich

gleich darauf die Erzeugnisse der Redekunst und Musik folgen, zu denen fort, die in den erwähnten Künsten ihre Einflüße aufs Gehör äussern. Diese begreift er im Allgemeinen als solche, die durch die sinnliche Empfindung αισθησις aufgefaßt werden. Er fährt dann im genau beobachteten Stufengange fort, erst von Beschäftigungen, sodann von Handlungen, von Anlagen der Seele und von Kenntnissen als von schönen zu reden, und setzt hiezu noch die Tugenden. Dann kündigt er den Inhalt dieser seiner Untersuchung an, die Beantwortung der Frage nemlich, ob über allen dem bisher genannten Schönen der Sinnlichkeit und der Seele ein höheres Schöne stehe. (ει δε τι και προ τουτων, αυτο δειξει wo das προ wie gewöhnlich den höheren Grad oder Ort anzeigt, αυτο aber auf die vorliegende Untersuchung geht.) Die Untersuchung beginnt mit der Frage nach dem Grunde der Schönheit der Gesichts- und Gehörempfindungen, und dessen was er darauf genannt hat, so daß also das και όσα εφεξης ψυχης εχεται auf jene erwähnten επιτηδευματα, πραξεις, έξεις επιστημας und αρετας zurückweiset. — Diese Frage spaltet er sogleich in zwei andere, indem er einen Unterschied zwischen dem Grunde der körperlichen Schönheit und dem Grunde der Seelenschönheit (um mit diesem Ausdruck das eben erläuterte zusammenzufassen) andeutet. Sind es verschiedne Gründe so fragt er: τινα ποτε ταυτα; ist's eine in allen η τουτο; Er unterscheidet sodann, was ein Ding an und für sich ist, und was es nur als zufällige Eigenschaft hat und behauptet, die Körper seyen an und für sich nicht schön, sondern hätten

die Schönheit nur als eine zufällige Eigenschaft, die Tugend aber sey an und für sich, ihrem Wesen nach Schönheit. Er beweiset dieß dadurch, weil Körper zu verschiednen Zeiten schön und nicht schön seyn könnten, was, wenn Schönheit ihr Wesen wäre, ganz unmöglich sey. — Hieraus ergiebt sich sehr natürlich die Frage: Wenn also die Körper zu gewisser Zeit schön seyn können, was ist dieses ihnen nicht eigenthümliche, was sie zu schönen Körpern macht? Diese Frage führt auf eine der Beantwortungen, welche auf sie zu geben versucht worden sind, daß die Schönheit, welche auf das Gesicht einwirke, in der Zusammenstimmung des Einzelnen zum Ganzen bestehe, welche Erklärung Plotinus so zu entkräften sucht, daß er auf die einzelnen Theile des schönen Ganzen Rücksicht nimmt, über welche nichts in dieser Erklärung bestimmt ist und findet, daß dieser Behauptung nach viele häßliche Einzelheiten ein schönes Ganze zu Stande bringen. Ob nicht jeder einzelne Theil eines schönen Ganzen schön seyn müsse? Und ob es nicht auch Einfaches, Nichtzusammengesetztes gebe, welches doch schön sey? wie er denn einzelnes dergleichen Einfache anführet. — Denselben Beweisgang deutet er in Kurzem für das Schöne des Gehörs an, und füget dann noch zu dem ersten Beweise die Bemerkung hinzu, daß dasselbe Gesicht, mit denselben Theilen, nun schön, dann nicht schön sey. — Bewähre sich aber diese Ansicht von der Schönheit als *συμμετρια* schon in dem körperlichen Schönen nicht, wovon sie doch eigentlich ausgegangen, so sey gar nicht abzusehen, wie sie auf Beschäftigungen, auf Reden und dergleichen,

anzuwenden sey; wie auf Gesetze, Kenntnisse und Wissenschaften. Von den letztern führt er ein Beispiel an. Wenn man nemlich den Begriff des Schönen, dessen Richtigkeit Plotinus bestreitet, auf die Wissenschaft anwendet, so müßten die einzelnen Theile der Wissenschaft, die wissenschaftlichen Sätze (θεωρηματα) symmetrisch sich zu einander verhalten; was das aber heißen solle, sey durchaus nicht klar. Solle es so viel heißen, sie widerlegten einander nicht, so könnten auch unrichtige Sätze angeführt und zu einem Ganzen verbunden werden, welche auf diese Art auch in der schönsten Eintracht ständen. Dergleichen Sätze führet er einige an. Die Schönheit der Seele vollends könne gar nicht in dieser Symmetrie gesucht werden; da die Seele weder Größe noch Zahl sey, und dann sey immer die Frage, da die Seele aus mehrern Theilen bestehe, in welchem Theile (εν ποιῳ λογῳ) diese geforderten κρασις und συνθεσις των μερων η των θεωρηματων sey? Dieß Kapitel beschäftigt sich also, nach vorausgeschickten allgemeinern Fragen über das einzelne Schöne und den Grund der Schönheit dieses einzelnen Schönen, vorzüglich mit der Widerlegung eines gewöhnlich aufgestellten, nach Plotinus Meinung falschen Begriffes von der Schönheit.

Zweites Kapitel.

Erst eine Schilderung der Empfindung der Seele beim Anblicke des Schönen, deren Grund darin gesucht wird, daß die Seele als alles andere in der Natur vorhandene Gute ihrem Wesen nach übertreffend, sich beim Anblicke des Schönen des ihr Verwandten

oder der Spur desselben erinnert und dieses Bild des ihr Verwandten gern in sich aufnimmt. (Dem was Plotinus bis jetzt von der Seele gesagt hat und der Stelle die er ihr in diesem Gesagten anweiset, möchte es aber fast angemessener seyn mit Marsilius die Lesart προς für προ zu nehmen, da das κρειττονος im andern Falle auch nicht näher bestimmt ist und das Seyende (ουσιν) gewöhnlich nur auf das Reale d. i. Geistige bezogen wird. Dahin bezieht sich denn auch das συγγενες, das gleichen Theil mit der Seele an jenem höhern Seyenden habende. — Denn der Grund des Schönen kommt doch nach Plotinus von jener höhern Wesenheit, von welcher auch die Seele ihren Vorzug her hat.) Dieß Verwandte aber ist eben das Schöne in der höhern geistigen Welt und daher die nun folgende Frage, wie sich das Schöne hier unten, dem Schönen dort oben ähnlichen oder vergleichen lasse (τις ουν ὁμοιωσις τοις τηδε προς τα εκει καλα;) welche er aber schnell übergeht, um zu der Hauptfrage zu kommen, auf welche Weise jenes höhere und dieses niedere Schöne schön sey, welches der Grund der Schönheit für jenes Schöne sey. — Den letzten Theil der Frage beantwortet er durch: μετοχῃ ειδους — dieses in den plotinischen Büchern unzähligemale vorkommende Wort ειδος fordert eine eigne Beleuchtung, welche sich aber erst durch die Zusammenstellung aller der Stellen, in welchen es vorkommt, am Ende der Uebersetzung geben läßt. Es ist hier Gestalt im weitesten Sinne, welches mit Begriff gewissermassen zusammentrifft, da wo Gestalt in die Materie kommt, auch zugleich ein Begriff da ist. Derselbe

Fall ist mit λογος. In den göttlichen λογος kann nichts eingehen, was gestalt oder begrifflos ist. In αμοιρον λογου και ειδους ist von dem menschlichen λογος, der Vernunft, die Rede. Was sich von der Form und der Vernunft nicht bewältigen läßt, ist häßlich, darunter versteht denn Plotinus die ὑλη die Materie, die gestalt und begrifflose Masse, welche nach keinem Vernunftbegriffe geordnet ist. Tritt nun zu solchen Ungestaltigen und Begrifflosen das ειδος hinzu, so geschieht dadurch, das aus der Vielheit einzelner Theile ein Eines wird, in Ordnung und Einstimmung. Der Grund aber, warum das ειδος dieß bewirkt, ist der, weil das ειδος selbst ein Eines ist und dasjenige, welches es gestaltet, so viel es bei einem Vielfachen angeht, gleichfalls zu einem Einem macht. Das ειδος arbeitet also durch diese Einesmachung dem Schönen gleichsam vor; findet es Einzelnes, so vereinigt es dasselbe zum Ganzen, Einen, findet es ein Ganzes so theilt es sich dem Ganzen mit. — Das Resultat der ganzen Untersuchung dieses Kapitels ist denn, daß der Grund der körperlichen Schönheit in der Gemeinschaft zu suchen sey, in welcher das körperliche Schöne mit dem göttlichen λογος stehe. ὁυτω μεν δη το καλον σῶμα γιγνεται λογου ὑπο θειων ελθοντος κοινωνια. —

Drittes Kapitel.

Die Beurtheilung des Schönen gehört einer besondern Kraft der Seele an, ohne daß doch als mitwirkend die übrigen Theile der Seele ausgeschlossen wären. Das Urtheil aber richtet sich nach einer in

der Seele liegenden Gestalt (ταχα και ἀυτη sc. ψυχη λεγει συναρμοττουσα τῳ παρ' αυτῃ ειδει, κακεινῳ προς την κρισιν χρωμενη, ὡσπερ κανονι του ευθεως) nach welcher Schönes und Nichtschönes auf gleiche Art beurtheilt wird, wie man sonst in körperlichen Dingen Gerades und Ungerades mit Hülfe eines Lineals unterscheidet. Das äussere an dem Körper erscheinende Schöne ist nur dadurch schön, daß es mit einer im Geiste befindlichen Idee übereinstimmt; was im Geiste eines und ungetheilt ist, das stellet sich in der äussern Welt, da es an die Materie gebunden ist, als ein aus Theilen zusammengesetztes Verbundenes dar; denkt man sich aber alles einzelne Bildende hinweg, so bleibet das Ganze das eben mit der Idee übereinstimmt. Dieses Zurückführen des durch die Materie zerstreuten zu dem Einen der Idee ist nach Plotinus des Geschäft der αισθησις. — Eben so, wie diese Idee das in der Materie getrennte einige und dadurch Schönheit hervorbringe, bezwinge das Licht als λογος und ειδος das Dunkele, welches hier die Stelle der Materie, so wie das Licht die Stelle jener Idee, des ειδος vertritt. — Dabei erläutert Plotinus den Grund des Vorzuges des Feuers vor den andern Elementen, weil es allein von aller Materie den Rang eines ειδος habe, welche Stelle für den Begriff des ειδος wichtig ist. — Auf ähnliche Weise wie die Schönheit der Körper und Farben wird dann die Schönheit der Töne dadurch erläutert, daß auch sie einer im Geiste liegenden Idee ähnlich und durch die Zusammenstimmung mit derselben eben schön wären.

Viertes Kapitel.

In der Stufenfolge der Schönheiten, welche Plotinus im ersten Kapitel dieses Buches aufgeführt hat, gelanget er nun, nachdem er die εν οψει befindlichen Schönheiten, sodann die der einfachen Farben und Töne durchgegangen hat, zu der Schönheit der επιτηδευματων, der επιστημων und der αρετη. — Die drei Bemerkungen, auf welche sich dieß Kapitel beschränket, sind folgende:

1) Ueber körperliche Schönheit kann nur der urtheilen, der sie gesehen und empfunden hat; eben so ist nur der eines Urtheils über die eben erwähnten Schönheiten fähig, welcher ihrer Empfindung theilhaftig geworden ist.

2) Die Empfindung bei der Wahrnehmung dieses Schönen ist ἡσθηναι και εκπληξιν λαβειν και πτοηθηναι πολλῳ μαλλον η εν τοις προσθεν (bei der körperlichen Schönheit nemlich) es muß dabei erscheinen θαμβος και εκπληξις ιδια και ποθος και ερως και πτοησις μεθ' ἡδονης. —

3) Nicht alle Seelen fühlen und empfinden diese Schönheiten in gleicher Stärke, sondern die von der Natur dazu gebildeten (ἀι ερωτικαι) stärker als die andern. Der nemliche Fall sey bei der Empfindung des körperlichen Schönen, da auch der von der Natur mit dem Schönheitssinn begabte, bei weitem größeren Eindruck von der Schönheit empfinde, als der andere, dem dieser Sinn fehlt.

Fünftes Kapitel.

Die Hauptfrage dieses Kapitels, welches sich über die Schönheit der Seele weiter verbreitet ist: Geeignete Gemüther lieben die Erscheinungen der Tugend unter allen Formen, was macht nun diese Erscheinungen zu schönen und den, der sie faßt zum Liebenden (ερωτικος)? Man könnte darauf antworten, äussert Plotinus, sie seyen es eben und erschienen so, und wenn man sich auf den Ausspruch derer beriefe, welche sie gesehen hätten, so würde nur eine Stimme darüber seyn, eben diese Erscheinungen seyen das wahrhaft Seyende oder Reale (τα οντως οντα). Damit aber begnüge sich die Vernunft nicht, sondern dieselbe frage nach dem Grunde, welcher die Seele liebenswürdig mache, nach dem was allem schön Erscheinenden als Ursache des Schönseyns zu Grunde läge. (τι το επί πασαις αρεταις διαπρεπον όιον φως.). Um dieser Frage der Vernunft gehörige Antwort zu geben, muß man das Gegentheil des Seelenschönen, das Häßliche der Seele betrachten, wovon denn der zweite Theil dieses Kapitels, eine weitläuftige Schilderung enthält. Das Resultat der Vergleichung ist endlich; wenn die Seele in ihrem Wesen, in ihrem Seyn bleibet, rein von allen Befleckungen des Häßlichen und Gemeinen und der Sünde, so ist sie schön; ihre Schönheit besteht also in ihrem allein und bei sich selber seyn. (μεινασα μονη. μονωθεισα επιθυμιων).

Sechstes Kapitel.

Zu dem im vorigen Kapitel am Ende aufgestellten

Satze, daß die Seele schön sey, wenn sie allein und rein sey, giebt er nun als Beleg den Ausspruch Platos, daß die σωφροσυνη, die ανδρια, jede Tugend (αρετη) überhaupt, und die φρονησις in der Reinigung καθαρσις bestehen. Gleiches deute ein Lehrsatz in den Mysterien an. Diese seine Meinung macht er dann in den Erklärungen der einzeln angeführten Eigenschaften der Seele deutlich, welche alle den Zweck haben zu zeigen, daß allen angeführten, der σωφροσυνη etc. die καθαρσις zu Grunde liege. Weiter führt er dann an, was die Seele nach der Reinigung (καθαρθεισα) werde; ein ειδος nemlich und ein λογος, welche Stelle durch die obige deutlich wird, wo auch das Feuer ein ειδος genannt wurde, weil durchaus nichts Körperliches in ihm sey. — Dieß Körperliche entfernt Plotinus mit aller Sorgfalt von der Schönheit der Seele, welche zum Geiste, zur Intelligenz, zum Göttlichen aufgeführt werden muß. Vom Geiste komme der Seele ihre eigenthümliche Schönheit. Das Gute und Schöne der Seele sey in der Gottähnlichung (ὁτι εκειθεν, von Gott nemlich, το καλον και ἡ μοιρα ἑτερα των οντων. Diese μοιρα ἑτερα ist nemlich der geistige Theil des Seyenden, der andre ist der körperliche aus der ὑλη, welche er gleich darauf die ἑτερα φυσις heißt, aus welcher das αισχρον kommt). Ja, alles Seyende sey eben die Schönheit, die ἑτερα φυσις sey das Urböse, die Schönheit (καλλονη) dieß Urgute. — Und dann giebt er zuletzt die Stufenfolge an, in welcher das Schöne vom Höchsten an, niedersteiget: 1) καλλονη gleichbedeutend mit το αγαθον.

2) νους ſo viel alſo το καλον.
3) ψυχη ſchön durch den νους.
4) τα αλλαπαραψυχης μορφουσηις καλα, τατε εν ταις πραξεσιν, τατε εν τοις επιτηδευμασι.
5) σωματα καλα, ἁτε ψυχη ηδη ποιει. Zu dieſem letzten ſetzt er die Erklärung hinzu: ἁτε γαρ θειον ουσα (ψυχη) και ὁιον μοιρα του καλου, ὡν αν εφαψηται και κρατῃ, καλα ταυτα, ὡς δυνατον αυτοις μεταλαβειν, πονεῖ. —

Siebentes Kapitel.

Nach dem zu urtheilen, was Porphyrius im achtzehnten Kapitel des Lebens von Plotinus ſagt, ſpricht dieſer hier aus Erfahrung, indem er das über alle Beſchreibung erhabene Glück deſſen ſchildert, welcher des Anblicks jenes Höchſten theilhaftig wird (ἑνωθηναι και πελασαι τῳ επι πασι θεῳ), welches über alles Intelligible hinaus iſt. — Deshalb ſpricht er auch nur zu Kundigen, welche dasſelbe geſehen haben, wie er, weil jedem anderen ſeine Rede unverſtändlich ſeyn müßte. Wer aus dem irdiſchen Zuſtande, in welchen wir verſetzt ſind nach oben, dem über alles erhabenen Guten und Schönen ſich zuwendet, der erlanget es, wenn er alles das von ſich thut, was ihm von dem Irdiſchen dieſes Ortes anklebt. (τευξεις δε αυτου (sc. του αγαθου και καλου) αναβαινουσι προς το ανω, και επιστραφεισι και αποδυομενοις, ἁ καταβαινοντες ημφιεσμεθα) wie auch die in die Myſterien einzuwei-

henden, vorher Reinigungen sich unterwerfen müssen. Dieß Gleichniß von den Mysterien, welches, so wie es jetzt mitten in dem Perioden steht, denselben etwas verwirrt, wäre am besten in Klammern einzuschließen, damit das folgende ἑως αν etc. sofort auf das obige αναβαινουσι etc. bezogen würde. Denn Plotinus geht dann sofort zur Schilderung der höchsten mystischen Entzückung über, und der Aufwand von Worten und Bildern, den er bei dieser Schilderung macht, und die eifrige Bemühung, das Unbeschreibliche, Nichtauszubrückende in Worte zu fassen, weiset deutlich darauf hin, daß er aus der Erinnerung von einem Zustande spricht, in welchem er sich bei exaltirter Phantasie selbst befunden hatte, wo ihm eben solcher herzerschütternder Eindruck, solches inniges wahres Lieben, solche Klarheit über das Hinfällige alles irdischen und vergänglichen Sehnens geworden war. — In der darauf folgenden Vergleichung, welche er von der Erscheinung der Götter und Dämonen hernimmt, bedient er sich für diese Erscheinungen in der Wirklichkeit und Gegenwart des Wortes ειδεσι, was für den, für die Schriften des Plotinus so wichtigen Begriff des Wortes ειδος zu bemerken, und in der Zusammenstellung aller der Stellen, in welchen es vorkommt, zu berückfichtigen ist. —

Achtes Kapitel.

Wie zu diesem Glücke, welches im vorigen Kapitel geschildert ist, zu kommen sey, will Plotinus in diesem angeben. Man sollte also vermuthen, daß er sich über die Art und Weise der Erwerbung dieses

Glückes weitläufig ausließe, aber er täuscht diese Erwartung und beschränkt sich auf die allgemeine Aufforderung, wer es vermöge (ὁ δυναμενος) sollte das äussere Sinnbild entlassen und zu dem Innern sich wenden, und auf die Vergleichung des nach dem Sinnlichen haschenden mit dem Narcißus der Fabel der sein eignes Schattenbild zu besitzen sich sehnte. Dreimal wiederholt Plotinus die Frage nach Art und Weg zu dieser Glückseligkeit zu gelangen. Erst, τις ουν ὁ τροπος; τις μηχανη; dann τις ουν ἡ φυγη; και πως αναξομεθα, und zuletzt τις ουν ὁ στολος και ἡ φυγη; Wie er sie das erstemal beantwortet, ist gesagt. Auf die zweite Frage antwortet er mit der Anspielung auf den Odysseus, der aus dem Sinnengenusse bei Circe und Calypso sich ins Vaterland sehnte. So sollten auch wir uns ins Vaterland zurücksehnen. Dieß Vaterland sey aber für uns der Ort wo wir hergekommen seyen der τοπος νοητος, also die intelligible Welt, aus welcher wir in die Sinnenwelt herabgestiegen seyen, und dort sey unser Vater, der göttliche νους nemlich. (πατρις δε ἡμιν ὁθεν παρηλθομεν, και πατηρ εκει) Am deutlichsten läßt er sich noch auf die dritte Frage aus, wo er in der Antwort ein inneres Sehen verlangt, dem ähnlich, welches in den Mysterien zur Anschauung der geistigen Lehren, die sie enthielten, gefordert wurde, und es ist merkwürdig, daß er dieß geistige Sehvermögen hier allen ohne Unterschied zuschreibet, indem es bei den meisten nur schlafe und des Aufweckens bedürfe. (αλλ ὁιον μυσαντα, οψιν αλλην αλλαξασθαι, και αναγειραι, ἡν εχει μεν πας, χρωνται δε ολιγοι.)

Neuntes Kapitel.

Hier wird nun Schritt vor Schritt der Weg angegeben, auf welchem der Mensch zur Anschauung des Höchsten gelangen kann. Um dieß höchste Schöne zu erreichen muß er sich vorher an allen dem den Sinn üben, was, auch in der weitesten Entfernung, den Einfluß des höchsten Schönen empfindet oder erfährt. Deshalb muß er zuerst sich gewöhnen in dem was schöne Beschäftigung genannt wird das Schöne zu finden, den Grund nemlich warum dieses oder jenes Geschäfte vor andern ein schönes genannt wird. Es ist hier unter *επιτηδευμα* offenbar das verstanden, was jeder Mensch nach Stand und Beruf oder nach Neigung und Liebhaberei als gewöhnliches Geschäfte, vorzugsweise treibet. Höher stehen dann die *καλα εργα* Tugenden, Tugendäusserungen, welche er ausdrücklich, um Mißverstand zu verhüten, der hier so leicht war, von den Produktionen der bildenden Kunst unterscheidet. Von der Betrachtung dieser Tugendäusserungen führt er den Menschen dann zur Betrachtung der Seele, welche diese Äusserungen hervorbringt. Und da hiebei sogleich der Zweifel aufstoßen muß, wie diese Betrachtung einer tugendhaften Seele möglich sey, da ja keiner in des andern Seele sehen könne, so hebt ihn Plotinus sofort dadurch, daß er angiebt wie man die eigne Seele zur schönen machen müsse, um in der Betrachtung seiner selbst diese Stufe zum Höchsten ersteigen zu können. Und weun man sie erstiegen habe, so sey auch der wichtigste Schritt zu jener Absonderung und Einswerdung, welche der höchste Zweck der Menschenseele ist, gethan, und man habe dann bloß

mit angestrengtem Auge zu sehen, welches Sehen sich von selbst gebe, da der Mensch in seinem Aufsteigen und Einswerden ganz Auge und Sehen geworden sey. Habe aber einer diese Absonderung und Reinigung seiner Seele nicht vollendet; so könne ihm keine Belehrung eines andern von der Beschaffenheit jenes höchsten Schönen und von der Art wie der Gereinigte es sieht, Kenntniß verschaffen. Bei dieser Gelegenheit spricht Plotinus einen kühnen und dunklen Satz aus, das Sehen eines Gegenstandes oder Wesens setze nemlich immer eine Verwandtschaft oder Ähnlichkeit des Sehenden mit dem Wesen oder Gegenstande welche gesehen werden sollen voraus. (το γαρ ὁρων προς το ὁρωμενον συγγενες και ὁμοιον ποιησαμενον δει επιβαλλειν τῃ θεᾳ) Und daß er darunter nicht bloß das geistige Sehen verstanden hat jetzt das sofort von ihm beigebrachte Beispiel vom Sehen der Sonne: (ου γαρ αν πωποτε ειδεν αφθαλμος ἡλιον ἡλιοειδης μη γεγενημενος.) Diesen letzten Satz nimmt er, wie er es war, unter den Philosophen als ausgemacht an, und gebraucht ihn als Gleichniß, um den ersten Satz von der Unmöglichkeit das Schöne zu sehen, ohne selbst schön zu seyn, zu erläutern. — Von dieser Reinheit und Einheit der Seele ist dann die nächste Stufe der νους die Intelligenz Auf dieser sieht die Seele die καλα ειδη schöne Gestalten, Begriffe, und gelangt zur Einsicht, daß die intelligible Schönheit in Ideen bestehe. (και φησει το καλλος τουτο ειναι τας ιδεας) Und von dieser intellegiblen Schönheit aus ist nur noch ein Schritt zum Höchsten, das Urgute nemlich selbst, (φυσις αγαθου).

Plotinus schließt mit einer kleinen Ungewißheit, ob nemlich in dieser φυσις αγαθου nicht das Urgute und das Urschöne ganz zusammenfallen.

Siebentes Buch.

Erstes Kapitel.

ει δε και προς το αριστον ενεργοι, αριστη ουση, ου μονον προς αυτην το αγαθον, αλλα και ἁπλως τουτο αγαθον ειη.) Der Gang der Gedanken ist folgender: Die naturgemäße Wirksamkeit des Lebens ist für Jegliches ein Gutes; so denn auch für die Seele. Ausser dieser ihrer natürlichen Wirksamkeit, hat aber die Seele noch eine auf das Beste gerichtete Wirksamkeit, welche sie selbst zur besten macht, und dieß Beste ist nicht nur einseitig in Ansehung der Seele (προς αυτην) ein Gutes, sondern es ist das Gute an sich αλλα και ἁπλως τουτο αγαθον αν ειη.

Für das Ganze an sich nicht schwere Buch, ist das einleitende Vorwort des Marsilius die deutlichste Erläuterung.

In der ganzen Ordnung der Dinge ruhet keine Wesenheit in sich selbst, sondern jegliche strebt von Natur und immer mit ganzer Kraft zum Wirken, zum Thätigseyn. Diese eigenthümliche natürliche Gabe erhalten alle Wesenheiten von der ersten Wesenheit, weil diese selbst durch ein fast ähnliches Streben in Wirkung tritt. Jede Wesenheit aber, auch die erste,

tritt in Wirkung, um sich dadurch besser zu befinden! Weder die einzelne Wesenheit also noch die erste, ist das Gute selbst, da sie nicht in sich selbst ruhen, sondern durch Wirken zum Bessern gelangen. Denn die Wesenheit befindet sich besser, wenn sie wirkt, als wenn sie nicht wirkt. Auch ist ihre Thätigkeit nicht das Urgute und das letzte Ziel der Wesenheit, denn diese Thätigkeit hängt von der Kraft der Wesenheit ab, Wesenheit und Thätigkeit aber zugleich hängen vom Urguten ab; da die Wesenheit ja bloß deshalb immer wirket, um sich besser zu befinden durch dieß Wirken, nicht anders aber sich besser befinden kann, als indem sie immer auf das Gute hinwirkt. Denn zuerst befand sie sich gut, da ja sie selbst und ihre Thätigkeit aus dem Guten hervorgeht, und sie befindet sich wieder gut und besser, wenn sie mit ganzem Streben sich zum Guten wendet. Daraus aber, daß die Wesenheit und ihr Gut, das ist Leben und Intelligenz durch das Urgute, als durch ihr Ziel vollendet werden, können wir schließen, daß sie von dem Urguten, als ihrem Prinzipe hervorgebracht werden. Denn ein jegliches wird von demselben vollendet, von welchem es hervorgebracht worden ist. Das beweiset auch die menschliche Natur. Denn nicht einfach Seyn und Leben an sich, begehren die Menschen, sondern gut zu seyn, gut zu leben, als ob sie das einfache Seyn und Leben bloß des Guten wegen begehrten, und die Gabe des Guten, der Gabe des Seyns und Lebens, aus einem natürlichen Urtheile vorzögen. Denn, so wie sie das Seyn und Leben zuweilen verabscheuen, nicht an sich, sondern des Uebels wegen, um nemlich

nicht schlecht und elend zu leben; so begehren sie es andrerseits des Guten halber, um nemlich so gut als möglich zu seyn und zu leben. Die innerste Wirkung der Wesenheit, sie mag nun Leben, Bewegung oder Erkenntniß heißen, ist nicht an sich ein Gutes; denn sie könnte ja vom Bösen abhängen, oder durch Zufall oder Irrthum zum Bösen niedersinken, und dann wäre sie zweifelsohne ein Böses. Also wird etwas nur durch ein Höheres ein Gutes, in so fern dieses Etwas nemlich dadurch, daß es von dem Urguten ausgeht, etwas diesem Urguten ähnliches hat, und dadurch, daß es sich zum Guten kehret, ihm ähnlich wird. Wie also die einzelnen Wesenheiten sich einzeln zu ihrem Guten verhalten, so verhält sich die Wesenheit an sich, zu dem Guten an sich, und so wird das bestimmte einzelne Gute, der dasselbe begehrenden Wesenheit und das Gute an sich, der Wesenheit an sich vorgezogen. Davon, daß das Gute an sich, ein und dasselbe mit dem Einen an sich sey, und daß dieß Eine an sich höher als die Wesenheit stehe, wird schicklicher an einem andern Orte die Rede seyn. Plotinus handelt in diesem Buche vom Guten nur flüchtig, gleichsam nur einleitend in diejenigen Bücher, wo er aufs sorgfältigste davon spricht.

Zweites Kapitel.

Im ersten Kapitel war ausgeführt, daß es ein Höchstes geben müsse, nach welchem alles Niedre hinstrebte, in diesem zweiten wird nun nach der Art dieses Hinstrebens gefragt. Erst giebt Plotinus die Stufenfolgen der aufstrebenden Wesen, Seelenloses nem-

lich, Seele und Geist oder Intelligenz. Alles dieß habe an dem Urguten einigen Theil, wenn es, oder dadurch, daß es ein Eines oder ein Seyendes oder ein Gestaltetes (ειδος) sey. Dieses εν und ον und dieses ειδος aber seyen nicht das Urgute selbst, sondern Bilder desselben; ja nur Bilder des Einen, des Seyenden und der Gestalt, woraus hervorgeht, daß Plotinus, wie er einen doppelten νους, menschlichen und göttlichen annimmt, auch diese Begriffe im doppelten Sinne genommen habe, nemlich einmal als in der höhern intelligiblen Welt εν τοπῳ νοητῳ existirend und dann die ειδωλα derselben hier unten εν τοπῳ αισθητῳ. Eben so unterscheidet er gleich darauf die ψυχη πρωτη von einer folgenden. —

Drittes Kapitel.

Das dritte Kapitel (sagt Marsilius) wirft drei Fragen auf. Die erste: Wenn das Leben ein Gut ist, ist jedem Lebenden, und er mag leben, wie er will, das Leben ein Gut? Gewißlich nicht, weil das Leben nicht an sich das Urgute ist, sondern dadurch, daß es mächtig und gerade zum Urguten aufsteiget, wird es ein vollendetes Leben. Wer aber wankt und irrt, entfernt sich zugleich vom Urguten und von der Vollendung des Lebens. Daher jener Ausspruch des Democrates: Unklug, unfromm, unmäßig leben, ist nicht sowohl schlecht leben, als lange sterben. — Die zweite Frage: Wenn das Leben dadurch, daß es sich mit dem Sterblichen mischet und dadurch gestört wird, ein Uebel für die Seele wird, obgleich es für den Körper und das Ganze ein Gut ist; ist nicht der Tod ein Uebel,

weil, was sterblich ist, durch seine Nähe, das Leben zu einem schlechten macht? Zur Antwort fragt Plotinus, wem der Tod ein Uebel sey? Wenn das Uebel ein Zufälliges oder noch schwächer als ein Zufälliges sey und daher in sich nicht bestehen könne, so müsse es nothwendig irgend jemanden zufallen. Es fällt aber nicht dem zu, was auf keine Weise besteht, oder was seiner Natur nach, auch ohne Leben bestehen könnte; auch fällt es der Seele nicht zu, wenn sie unsterblich ist, und wie es immer auf andere Weise ihr zufallen möge, immer wird es der Seele nützen, welche ohne das Hinderniß des Körpers ewige, eigenthümliche, ihr angemessene, vollkommene Wirkungen hervorbringen will. Und wenn die Seele nach dem Verscheiden des Körpers, nicht sowohl eigenthümliche Wirkungen wirkt, sondern gemeinschaftliche, als Gesellin der Weltseele, so wird ihr dort, indem sie mit dem allgemeinen Leben lebt, noch viel weniger ein Uebel zustossen können. Die Seele aber, die hier, oder in der Unterwelt schwer an Leidenschaften kranket, muß eher den Tod wünschen, und das Leben ist ihr ein Uebel. Hier löset sich jene Frage, ob die äusserst elenden Seelen lieber sterben, als leben wollen. Denn ohne Zweifel lehrt uns die Natur, daß wir in heftigen Quaalen lieber die Empfindung verlieren, als entsetzliche Schmerzen mit ihr empfinden wollen. Da endlich die Seele ein eignes Leben hat, und durch ihre Wesenheit, ein in sich selbst lebendes Leben ist, so borgt sie weder ihr Leben anderswoher, noch ist sie dem Tode unterworfen. Wenn einer das Leben als die Vereinigung mit dem Körper definiret,

den Tod aber, als die Trennung von demselben, so kommt der Seele in dieser Bedeutung freilich beides zu, aber keines von beiden wird ihre Substanz ändern. Die dritte Frage: Wenn das Leben gut ist, warum ist der Tod kein Uebel? Plotinus antwortet: der Tod sey an sich kein Uebel, so wenig das Leben an sich ein Gut sey; denn das Leben ist Bewegung, jede Bewegung aber erhält ihre Bezeichnung von dem Ziele, nach dem sie strebet. Wenn also die Lebensbewegung zum Bösen, zur Materie niedersinket, wird sie für ein Uebel gehalten; sie heißt ein Gut, wenn sie nach dem Urguten, nach dem höchsten Prinzip des Alls sich aufbeweget.

Achtes Buch.

Als allgemeine Einleitung in dieß ganze Buch, schicke ich eine Zusammenstellung der Ideeen des Areopagiten Dionysius, über das Böse voraus. —

Aus den Betrachtungen über das Gute, (daß nemlich alles sich nach ihm sehne und nach ihm hinstrebe, so gar das Nichtseyende, um in ihm zu seyn, da es gestaltengebend ist, und das über alles Seyn erhabene *μη ον*) geht die Frage hervor; warum haben die Dämonen diese Sehnsucht nach dem Guten nicht, warum sind sie der Materie zugethan (*προσυλοι*) und sich selbst und andern Ursache und Prinzip des Bösen? Da sie doch aus dem Guten, als dem Urquell alles Bestehenden stammen, warum haben sie

nicht die Gestalt (ειδος) des Guten, das heißt, warum sind die Bedingungen, unter denen sie ins Daseyn treten, warum ist die Art ihrer Erscheinung, nicht vom Guten bestimmt? oder wie fielen sie vom Guten ab, wenn sie gut waren? was machte sie böse (τι το κακυναν) oder was ist das Böse überhaupt, was ist sein Prinzip, in welchem Wesen ist es? wie konnte der Urgute es ins Daseyn bringen, wie konnte er? Und wenn das Böse aus einer andern Ursache stammt und kommt, giebt es für die Wesen noch eine Ursache ausser dem Guten? Wenn eine Vorsehung ist, warum entstand das Böse, oder wurde nicht vertilgt? Das Böse, antwortet Dionysius auf diese Fragen, ist nicht aus dem Guten entsprungen, und ist es daraus, so ist es nicht böse, deshalb, weil beide absolute Gegensätze sind, wie Feuer und Kälte. Das Wesen des Guten sey Schaffen und Erhalten, des Bösen Verderben und Vernichten; deshalb müssen alle Wesen aus dem Guten seyn, und kein Wesen ist aus dem Bösen hervorgegangen. Das Böse kann nicht existiren, insofern es sich selbst böse seyn müßte; es müßte sich selbst zerstören. Wenn dem aber so ist, so ist kein Böses durchaus böse, sondern es hat ein Theilchen Gutes beigemischt, wodurch allein es bestehet. — Kein Wesen strebt nach dem Bösem als Bösem, sondern als nach dem Gutscheinenden. Wenn nun alle Wesen aus dem Guten sind, und das Urgute über allen Wesenheitsbegriff hinaus, so wird das Nichtseyende in dem Urguten zum Wesen, zum Seyenden Nun ist aber das Böse kein Wesen, es existirt nicht, sonst könnte es nicht durchaus böse seyn, weil ja alles

nur durch das Urgute existirt, aus diesem aber nichts Böses kommen kann. Es ist aber auch kein Nichtwesen, weil wir das Nichtseyn (ein Seyn nemlich über menschliche Vorstellungskraft hinaus) bloß dem Urguten ὑπερουσιως beilegen. Das Urgute steht hoch über allem Seyenden und Nichtseyenden, unsere Begriffe vom Seyn und Nichtseyn passen gar nicht auf jenes Wesen, von dem menschliche Begriffe durchaus nichts bestimmen können. Das Böse ist auch weder in dem Wesen, noch in dem Nichtwesen, ja es ist viel weiter vom Urguten entfernt, als das μη ον. ανουσιωτερον ist es im Vergleich mit dem Urguten als dieses, sein Wesen ist der gerade Gegensatz des Guten.

Woher aber das Böse?

Existirt dasselbe gar nicht, so giebts nichts als Tugend und alles, was wir für böse halten, ist gut. Aber unser Gefühl sagt uns, es sey ein Unterschied zwischen Laster und Tugend nicht nur in der That, sondern auch im innern Denken der Seele. Dieß Gefühl drängt uns dem Guten einen Gegensatz zu geben, das Böse. Denn sich selbst kann das Gute nicht Gegensatz seyn, in sich selbst nicht uneins; sein Wesen ist Liebe, Einigkeit, Gemeinschaft. Nicht das geringere Gute ist dem höheren entgegengesetzt, sondern es muß das Böse seyn, dem Guten entgegen. Man könnte sagen, auch die verderbliche Natur des Bösen trage zur Rundung des Ganzen bei; oft sey ein Verderben die Ursache vom Bestehen des andern Wesens und dergleichen. Darauf aber antwortet der αληθης λογος, das Böse als solches habe keine Wesenheit, keine Schöpferkraft in sich, es könne bloß das Seyende zer-

stören und vernichten. Bloß durch das ihm beigemischte Gute sey es, und schaffe etwas. Das Urböse wirkt nichts und ist nichts; das Urgute, und alles, worin es vollkommen ist, ist und wirkt vollkommen, worin es aber nur theilweise, nur im geringern Maaße ist, das ist und wirkt in geringerem Grade. Denn das Urgute ist nicht nur in dem vollkommenen Wesen, die in seiner Nähe sind, es erstreckt sich auf alles, bis zu dem Letzten, in verschiedenen Abstufungen, die Letzten haben nur einen schwachen Nachhall (απηχημα) des Urguten. Die Individualität der Wesen bestimmet die Art und die Stufe ihrer Theilnahme am Urguten. Daß die Welt Welt werde, dazu wurde diese stufenweise Mittheilung des Urguten erfordert — Eines in Vielen. Eben darin zeigt sich die Größe der Macht des Urguten, daß es selbst das Sinnenberaubte zur Theilnahme am Urguten gelangen läßt und es dazu bringt. Sogar das, was ihm entgegen ist und kämpft, ist und kämpft nur durch die Kraft, die es von ihm dem Urguten hat. Alles Seyende ist nur durch das Urgute, ohne dasselbe ist nichts weder gut, noch überhaupt seyend, existirend. Andre Eigenschaften wie Wärme, Kälte, Seyn nach gewöhnlichen Begriffen, können die Wesen entbehren und doch seyn, das Urgute können sie nicht entbehren, mit dem Mangel desselben hört ihre Existenz auf. Ja auch wer nach dem schlechtesten Leben strebte und sich sehnte, er hielte es doch für das beste, sonst sehnte er sich nicht; dieses Sehnens halber hat er am Urguten Theil. Nimmt man das Urgute gänzlich weg, so giebts weiter keine Wesenheit, kein Leben, keine Sehnsucht noch

Streben und Bewegung und nichts weiter (*και ει παντη ταγαθον ανελης, ουτε ουσια εσται, ουτε ζωη, ουτε εφεσις, ουτε κινησις ουτε αλλο ουδεν.*)

Entweder müßte das Böse aus dem Guten seyn oder das Gute aus dem Bösen; beides ist unmöglich; oder es träte der Fall ein, daß Gutes und Böses aus einer gemeinsamen höhern Quelle, aus einem beiden gemeinschaftlichen Prinzipe kämen. Denn keine Dyas ist ein Prinzip, jeder Dyade Prinzip ist die Monade (*πασα γαρ δυας ουκ αρχη, μονας δε εσται πασης δυαδος αρχη.*) —

Dieser Annahme aber, daß Gutes und Böses, zwey einander durchaus entgegengesetzte Wesen aus einem Prinzipe hervorgehen sollten, stellten sich viele Schwierigkeiten entgegen. Um nur eine derselben anzuführen, so wäre in solchem Falle nicht einmal Gott frey vom Übel (*εσται και ὁ θεος ουκ απημων ουδε εκτος δυσχερειας ειπερ ειη τι και αυτῳ το ενοχλουν.*) — Das Gute aber theilt allen Wesen Freundschaften (*φιλιας*) mit, ist der Friede selbst und Friedegebend (*αυτοειρηνη και ειρηνοδωρος*) und deshalb seyen alle einzelne Guten freundlich und im Einverständniß mit einander, einem Leben entsprossene, zu einem Guten zusammengeordnete, gefällig, sich ähnlich, sich vertragend. (*διο και ταγαθα και εναρμονια παντα και μιας ζωης εκγονα, και προς ἑν αγαθον συντεταγμενα, και προσηνα και ὁμοια και προσηγορα αλληλοις.*) So ist also in Gott das Böse nicht und ist auch nicht *ενθεον*. Aber es ist auch nicht aus Gott. Denn Gott ist entweder nicht gut, oder er ist Grund des Guten (*αγαθοποιει*) und nicht theilweise und mit Unterbrechung, sonst wäre ja in ihm, dem Prinzipe,

Veränderlichkeit. Da das Gute sein innerstes Wesen (ὑπαρξις) ist, so wäre jedes andre Veränderung und Wechsel seines Wesens (μεταβολη και αλλοιωσις) welches unmöglich ist. Hätte er aber das Gute durch Uebertragung (μεθεξει) so könnte er es auch jetzt haben, dann wieder nicht haben. Aus allen bisher gesagten ist zu schließen: ουκ αρα εκ θεου το κακον ουτε εν θεῳ, ουτε ἁπλως, ουτε κατα χρονον.

Das Böse kann auch nicht in den Engeln seyn, welche ihre wesenhafte Gestaltung vom Urguten her haben (εν αγαθοειδεσι αγγελοις) Denn die Engel haben die Gutheit (αγαθοτητα) durch Uebertragung (κατα μεθεξιν) auf der zweiten Stufe (δευτερως) welche αγαθοτης Gott, der von den Engeln verkündigte, (αγγελλομενος) aus seinem Prinzipe und seiner Idee und seinem Wesen nach (κατ᾽ αιτιαν) in der ersten Stufe (πρωτως) hat. Der Engel also ist ein Bild Gottes, die Erscheinung des unsichtbaren Lichtes, ein reiner Spiegel, welcher die vollständige Schönheit der vorbildlich guten Gottgestalt in sich aufnimmt und unvermischt in sich selbst ausstrahlet, so viel es seyn kann, die Güte des Schweigens im innersten Heiligthume (φανερωσις του αφανους φωτος, εσοπτρον ακραιφνες etc. εισδεχομενον ὁλην την αραιοτητα της αγαθοτυπου θεοειδειας — και αμιγως αναλαμπον εν ἑαυτῳ (καθαπερ ὁιον τε εστι) την αγαθοτητα της εν αδυτοις σιγης.) So kann also auch in den Engeln das Böse nicht seyn, ob man sie gleich wortspielend als Strafer (κολαζοντες) des Bösen zuweilen κακοι (böse) nennt. Auch die δαιμονες sind nicht ihrem Wesen nach böse (φυσει);

denn sonst wären sie nicht aus dem Urguten hervorgegangen, aus dem alles hervorgegangen ist; existirten also nicht, weil alle Existenz von dem Urguten kommt; wären auch nicht vom Guten abgefallen, da sie ja ewig und dem Wesen nach böse wären. Wem sind sie böse, ist zu fragen, sich oder andern? Sich, so vernichten sie sich selbst; andern, wie vernichten und was vernichten sie an ihnen, ihre Wesenheit (*ουσια*) ihre Kräfte (*δυναμεις*) oder ihre Wirkung (*ενεργεια*)? Fragt man nun zuerst nach der Vernichtung der Wesenheit, so geschieht diese Vernichtung durch sie gewißlich nicht, wenn sie den Gesetzen der Natur des zu vernichtenden entgegen ist. (*ει μεν ουσιαν, πρωτον μεν ου παρα φυσιν*). Nicht vernichten sie das was seinem Wesen nach unvernichtbar ist, sondern bloß das was die Vernichtung aufnehmen kann (*τα γαρ φυσει αφθαρτα ου φθερουσι, αλλα τα δεκτικα φθορας*). Und diese Vernichtung ist nicht jedem und durchaus ein Uebel, denn kein Wesen des wird vernichtet in soferne es Wesenheit und eine bestimmte Natur ist, die Vernichtung kommt nur aus einer Veränderung der natürlichen Ordnung, die wieder in der Schwäche des Individuums ihren Grund hat (*αλλ' ουδε φθειρεται τι των οντων καθ ὁ ουσια και φυσις, αλλα τη ελλειψει της κατα φυσιν ταξεως; ὁ της ἁρμονιας και της συμμετριας λογος ασθενει μενειν ὡσαυτως εχων.*) Diese Schwäche aber sey nicht vollständig und durchaus. Denn wäre sie dieß, so müßte sie die Vernichtung und das zu Vernichtende wegnehmen, und so wäre die Vernichtung des andern zugleich ihre eigene. Ein solches Böse ist also nicht urböse, sondern bloß ein *ελλειπες αγαθον*,

ein mangelhaftes Gute, deficiens bonum. Denn was gänzlich und durchaus keinen Theil am Guten hätte, wäre nicht unter die Seyenden zu zählen (το γαρ παντη αμοιρον του αγαθου ουτε εν τοις ουσιν εσται) Derselbe Fall tritt aber bei der Vernichtung der δυναμις und der ενεργεια ein. Die δαιμονες also aus dem Urguten entsprungen sind gut; böse sind sie nicht an sich, sondern nur insofern sie etwas nicht sind, könnte jemand einwenden, insofern sie ihr Prinzip nicht bewahret haben (καθ' ὁ ουκ εισιν, ασθενησαντες την ἑαυτων αρχην τηρησαι), ihr Böseseyn hätte also seinen Grund εν τῃ παυσει της των θειων αγαθων ἐξεως και ενεργειας, in dem Aufhören der Anlage und Wirkung der göttlichen Güter. — Doch müsse man einräumen, daß die δαιμονες immer sich gleichmäßig befinden. Und wäre das, so können sie nicht böse seyn; denn das ewig gleichmäßige Befinden sey eben eine Eigenthümlichkeit des Guten (ουκουν ει ὡσαυτως εχουσι ου κακοι. το γαρ αει ταυτον του αγαθου ιδιον). Ueberdieß könnten sie schon deshalb des Guten nicht gänzlich beraubt seyn, weil sie ja seyen, lebten, intellektuelle Erkenntniß hätten, und überhaupt eine sehnsüchtige, nach einem höhern Ziele gerichtete Regung sich in ihnen offenbare; böse seyen sie also nur aus Schwäche oder Nachlaß der ihnen eigenthümlichen Kraft. (και ου παντη αμοιρος του αγαθου καθ ὁ και εισι και ζωσι και νοουσι και ὁλως εστι τις εν αυτοις εφεσεως κινησις. κακοι δε ειναι λεγονται δια το ασθενειν περι την κατα φυσιν ενεργειαν) Deshalb ist ihr Böses ein Ablenken, ein Herausgehen aus

dem ihnen Gebührenden, ein Verfehlen, eine Unvollkommenheit, Kraftlosigkeit, zudem eine Schwäche, Flucht und Abfall der in ihnen die Vollendung erhaltenden Kraft (παρατροπη ουν εστιν αυτοις το κακον; και των προσηκοντων αυτοις εκβασις, και ατευξια και ατελεια, και αδυναμια, και της σωζουσης την εν αυτοις τελειοτητα δυναμεως, ασθενεια και αποφυγη και αποπτωσις). Alle Eigenschaften der Engel haben sie; ihnen selbst unerkannt; Leben ist in ihnen. Wo Existenz, da ist auch Gutes, wo Leben, da Hoffnung und Vollendung.

Auch die Seelen sind dadurch nicht böse, daß sie mit Bösem zusammensind, da sie ja diesem Bösen als Aufseher und Retter beigegeben sind, (συγγινονται κακοις προνοητικως και σωστικως.) Die Verschlimmerung (το κακυνεσθαι) der Seele aber betreffe doch immer nur die guten Anlagen und Kräfte, welche nachließen und schwach würden (εν τινι κακυνονται, ει μη εν τη των αγαθων εξεων, και ενεργειων ελλειψει). Die Seelen blieben immer was sie sind, wie das Licht immer dasselbe Licht sey, ob es gleich Finsterniß gebe (και γαρ και τον αερα τον περι ημας εσκοτωσθαι φαμεν, ελλειψει και απουσια φωτος, αυτο δε το φως αει φως εστι, το και το σκοτος φωτιζον.)

Auch in den Thieren (ζωοις αλογοις) sey das Böse nicht, denn was man aus Mißverstand so heiße, sey eben das individuellste Wesen der einzelnen Thiere. Man nehme dem Löwen seine Stärke und seinen Stolz (το αδρον και γαυρον), wo bleibt der Löwe? so dem Hunde seinen wachsamen Zorn gegen Fremde,

wo ist dann das Wesen, das ihn zum Hunde macht? — Wenn alle Wesen ihre in der Entstehung ihnen beigemessene Vollendung hätten, so gäbe es kein Unvollendetes mehr in der Natur (*χαι ει παντα τα δια γενεσεως εν χρονῳ εχει το τελειον, ουδε το ατελες παντη παρα πασαν την φυσιν.*)

So ist also in der Natur nichts an und für sich Böses. Relativ heißen die Menschen dieß oder jenes böse; im Grunde giebts kein anderes *χαχον*, als das Nichtseyn dessen, was jedes Individuum seyn soll; auch das theilweise Nichtseyn. Man könnte es die Unzweckmäßigkeit des Individuums, als solches, nennen.

Auch die Körper sind an und für sich gut, nur theilweise nicht gut; denn wenn sich Schönheit und Gestalt und Zusammenordnung in den Körpern gänzlich lösete, so gienge der Körper selbst zugleich mit hinweg. (*ει γαρ παντελης γενοιτο λυσις καλλους και ειδους και ταξεως, οιχησεται και αυτο το σωμα.*) So ist auch der Körper nicht Ursache des Bösen für den Geist. Denn in der Intelligenz, in den Seelen und in den Körpern ist nur das Unzweckmäßige, das Unzusammenstimmende das Böse. —

Die Behauptung, daß in der Materie (*ὑλη*) das Böse sey, erklärt er für allgemein (*πολυθρυλλητον*). Man behaupte nämlich, die Materie als solche sey böse. Das sey aber falsch, weil ja auch die Materie des Schmuckes, der Schönheit und der Gestalt theilhaft werden könne. Wäre sie ohne Qualität und Gestalt (*αποιος χαι ανειδεος*), wie könnte sie etwas thun, da sie ja dann nicht einmal an sich das Vermögen hätte Eindrücke zu empfangen (*πως ποιει*

τι ἡ ὑλη, ἡ μηδε το πασχειν δυναϑαι καϑ' ἑαυτην εχουσα;)?

Weiter könnte man fragen, auf welche Art (πως;) denn die Materie ein Böses sey. Denn wenn sie durchaus nicht und nirgends ist, so ist sie weder ein Gutes noch ein Böses. Ist sie aber auf irgend eine Weise (πως) ein Seyendes, so sind folgende Fälle möglich; entweder sie ist, da alles Seyende aus dem Urguten kommt, ein Gutes, oder das Urgute bringt Böses hervor; oder es giebt zwei Prinzipien, die von einem Gipfel abhängen (η δυο αυϑις αρχαι, και ἁυται αλλης μιας εξημμεναι κορυφης). Ist die Materie zur Vollständigung des Ganzen (προς συμπληρωσιν του παντος κοσμου) nothwendig, wie kann sie dann ein Uebel, ein Böses seyn? Denn Nothwendiges und Böses sind nicht einerlei. Wie kann der Gute etwas aus dem Bösen zum Seyn bringen (πως δε ὁ αγαϑος εκ του κακου παραγει τινα προς γενεσιν); oder wie kann das Gute das Böse nöthig haben. Das Böse flieht ja die Natur des Guten. Wie kann die Materie als böse die Natur zeugen und nähren (πως δε γεννᾳ και τρεφει την φυσιν ἡ ὑλη κακη ουσα;) Das Böse als Böses zeuget, nährt, macht, erhält nichts (ουδενος εστι γεννητικον, η ϑρεπτικον, η ὁλως ποιητικον, η σωστικον). Sagte man aber, die Materie bringe die Sünde (κακιαν) in den Seelen nicht hervor, sondern ziehe dieselben dazu (ου ποιειν — εφελκεσϑαι δε αυτας), so spräche dagegen, daß viele Seelen nach dem Guten strebten (πολλαι γαρ αυτων εις

το αγαθον βλεπουσι). Die Ursache des Bösen in der Seele sey die ungeordnete sündige Bewegung. — Auch die Beraubung (στερησις) an sich kämpfet nicht mit dem Guten, denn die vollendete Beraubung (παντελης στερησις) ist durchaus unmächtig (καθολου αδυναμος), und die theilweise Beraubung (μερικη) hat ihre Kraft eben daher, daß sie nur eine theilweise ist. Denn diese theilweise Beraubung des Guten ist eben noch nicht das Böse (στερησεως γαρ του αγαθου μερικης ουσης, ουπω κακον) und wäre sie ganz, so gienge auch die Natur des Bösen mit hinweg (και γενομενης, και ἡ του κακου φυσις απεληλυθε.) Das Gute kommt aus der einzigen, ganzen Ursache (εκ της μιας και της ὁλης αιτιας), das Böse aus vielen, theilweisen Mängeln; bei Gott sind die Ursachen des Bösen guteswirkende Kräfte (δυναμεις αγαθοποιοι). Ist das Böse ewig und schaffend, und vermag es und ist und wirkt (αϊδιον, και δημιουργει και δυναται, και εστι και δρᾳ), so kann es alles dieses nirgend anders her haben als aus dem Guten, oder es müßte das Gute seine Eigenschaften aus dem Bösen haben, oder beide die ihrigen aus einem Dritten. Alles in der Natur entsteht aus einer bestimmten Ursache (εξ αιτιας ὡρισμενης γενναται). Ist das Böse ursachlos und unbegränzt (αναιτιον και αοριστον), so gehört es nicht zur Natur, denn was gegen die Natur ist (το παρα φυσιν), gehört nicht zur Natur; ist nun die Seele des Bösen Ursache wie das Feuer der Wärme, oder ist sie ihrem Wesen nach gut, nur in ihren Wirkungen (ενεργειαις) verhält sie sich bald so, bald so? —

Das erste nicht, da sie aus dem Urguten ist; das zweite als ein veränderlicher Zustand zeigt, daß sie gut müsse seyn können (*αγαθοειδους αυτης γινομενης*). Das Böse kann also wohl nichts anderes seyn als eine Schwäche aus Mangelhaftigkeit (*λειπεται αρα, το κακον ασθενεια και ελλειψις του αγαθου ειναι.* —)

Dasjenige was das Böse hervorbringt, sind nicht *λογος* und *δυναμεις*, sondern Unkraft und Schwäche und unzusammenstimmende Mischung unähnlicher Dinge (*αδυναμια και ασθενεια και μιξις των ανομοιων ασυμμετρος*) Die Uebel seyen nicht unbewegt (*ακινητα*), noch immer sich selber gleich (*και αει ωσαυτως εχοντα*), sondern unbegränzt, unbestimmt in ungemessene Weite schweifend (*απειρα και αοριστα, και εν αλλοις φερομενα, και τουτοις απειροις*). Auch alles Bösen Prinzip und Ziel ist das Gute. Denn alles ist des Guten wegen. Niemand thut was er thut, nach dem Bösen strebend (*εις το κακον αποβλεπων*). Deshalb hat das Böse kein substantielles Bestehen (*ουτε ὑποστασιν εχει*), sondern nur den Schein davon, eben weil es nicht in sich, sondern in dem Guten den Grund seines Bestehens hat. — Das Böse hat also nur ein zufälliges Seyn (*το ειναι κατα συμβεβηκος*), weil es wegen eines andern und nicht aus eigenem Prinzipe ist. Es scheint gut, weil es des Guten wegen geschieht, ist's aber in der That doch nicht. Denn das Erstrebte ist in diesem Falle ein anderes als das Geschehende (*αλλο το εφετον, και αλλο το γενομενον*). Und weil so das Böse von Weg und Zweck abgeht, nicht nach der Natur und der Ursache und dem Prinzipe und dem

Ziele

Ziele sich richtet und auſſer Gränze, Wollen und Substanz iſt (παρα την ὁδον και παρα τον σκοπον, και παρα την φυσιν, και παρα την αιτιαν, και παρα την αρχην, και παρα το τελος, και παρα τον ὁρον, και παρα την βουλησιν, και παρα την ὑποστασιν) ſo iſt es alſo eine Beraubung, eine Mangelhaftigkeit, eine Schwäche, eine Unzuſammenſtimmung (ασυμμετρια), ein Abirren (ἁμαρτια), ein Zweckloſes (ασκοπον), ein Unſchönes (ακαλλες), ein Lebloſes (αζωον), ein Geiſtloſes (ανουν), ein Vernunftloſes (αλογον), ein Zielloſes (ατελες), ohne Grund (ανιδρυτον), ohne Urſache (αναιτιον), ohne Gränze (αοριστον), ohne Zeugungskraft (αγονον), träge (αργον), ſchwach (αδρανες), ungeordnet (ατακτον), unähnlich (ανομοιον), ohne Beſtimmung (απειρον), finſter (σκοτεινον), Weſenheitslos (ανουσιον) und durchaus nirgends ſeyend (και αυτο μηδαμως μηδαμη μηδεν ον). — Nicht allen iſt das Böſe gleichböſe. Für den Dämon iſt es ein Böſes, auſſer dem guten geſtaltengebenden Geiſt zu ſeyn (δαιμονι κακον, το παρα αγαθοειδη νουν ειναι) der Seele, auſſer der Vernunft (παρα λογον); dem Körper auſſer der Natur (παρα φυσιν) zu ſeyn. —

Die letzte Frage, welche Dionyſius aufwirft, iſt die, wie die Exiſtenz des Böſen mit dem Glauben an die Vorſehung beſtehen könne. Er antwortet darauf: Das Böſe als Böſes ſey weder ein Seyendes, noch in den Seyenden (ουκ εστι το κακον, ἡ κακον, ουτε ον, ουτε εν τοις ουσι.) Nichts von allem, was iſt, entbehrt des Einflußes der Vorſehung (απρονοητον). Das Böſe iſt kein Seyendes, wenn es

ganz ohne Beimischung des Guten ist (αμιγες ὑπαρχον του αγαθου). Wenn aber nichts von allem Seyenden bestehet, ohne Antheil am Guten, so ist das Böse auch nur im Mangel am Guten, in allem Seyenden ist dann die göttliche Vorsehung. Auch der Bösegewordenen bedient sich die Vorsehung zum Besten des Ganzen (και οικειως ἑκαστου των ὀντων προνοει und sorgt auf die ihm eigenthümliche Weise für jegliches Seyende). — Unüberlegt sey die Behauptung, daß es der Vorsehung ziemte, auch wider unsern Willen uns zur Tugend zu führen. Das sey nicht im Wesen der Vorsehung, die individuelle Anlage irgend eines Wesens zu zerstören (το γαρ φθειραι φυσιν, ουκ εστι προνοιας). Die Vorsehung ist jeder einzelnen Natur Erhalterin, sorgt für die sich selbst bestimmenden als für solche, für das Ganze und das Einzelne nach jedes eigenthümlichen Bedürfniß, in der Art wie die einzelnen Naturen die Einwirkungen der allgemeinen aufs Ganze gehenden Vorsehung aufnehmen. (ὁθεν ὡς προνοια της ἑκαστου φυσεως σωστικη, των αυτοκινητων, ὡς αυτοκινητων προνοει, και των ὁλων, και των καθ' ἑκαστον, οικειως ὁλῳ και ἑκαστῳ, καθ' ὁσον ἡ των προνοουμενων φυσις επιδεχεται τας της ὁλης και παντοδαπης προνοιας, εκδιδομενας αναλογως ἑκαστῳ προνοητικας αγαθοτητας.)

Folgendes sind dann die Resultate alles über diesen Gegenstand Verhandelten: —

1) Das Böse ist kein Seyendes.

2) Das Böse ist nicht in den Seyenden.

3) Das Böſewerden iſt nicht eine Kraftäuſſerung des Werdenden, ſondern eine Schwäche. (*και το γινεσθαι το κακον, ου κατα δυναμιν αλλα δι ασθενειαν.*)

4) Das Weſen der Dämonen kommt aus dem Guten; ihr Böſes iſt ein Abfall von dem ihnen eigenthümlichen Weſen, eine Veränderung.

5) Die Dämonen ſtreben nach dem Guten, inſofern ſie nach dem Seyn, nach dem Leben und nach dem intellektuellen Erkennen ſtreben.

6) Das Streben der Dämonen, das nicht aufs Gute gerichtet iſt, geht auf ein Nichtſeyendes. Dieß Streben iſt dann kein eigentliches Streben, ſondern ein Abfall vom wahren Streben.

So weit Dionyſius.

Erſtes Kapitel.

Darlegung des Gegenſtandes der ganzen Unterſuchung.

Die allgemeine Frage über den Grund des Böſen, und über die Art wie es in das Seyende überhaupt oder in beſtimmte Gattungen des Seyenden gekommen iſt, kann nur erörtert werden, wenn man vorher weiß, was iſt das Böſe ſelbſt und ſein Weſen. Denn daraus gienge dann hervor, woher es gekommen ſey, auf was es ruhe, wem es zukomme und ob es überhaupt in den Seyenden ſich befinde. (Bei der Frage *ὁπου ἱδρυται* mag Plotinus ſchon die *ὑλη* als *ὑποκειμενον του κακου* im Sinne gehabt haben). — Nun fragt ſich aber zuerſt, mit

welcher Kraft in uns erkennen wir das Böse. Plotinus stellt als Axiom den Satz auf, „wir erkennen alle Dinge nur dadurch, daß wir ihnen ähnlich werden.“ Sollte Seele und Geist das Böse erkennen, so müßte (was wohl niemand behaupten würde) das Böse eine Gestalt seyn (*ειδος*), weil auch Seele und Geist *ειδη* wären. Für den Begriff *ειδος* ist hier zu bemerken, daß dem Bösen deshalb die Möglichkeit abgesprochen wird ein *ειδος* zu seyn, weil es sey *εν απουσια παντος αγαθου ινδαλομενον*. — Wollte man den Satz annehmen, daß das Erkennen des einen das Erkennen des ihm gerade entgegengesetzten in sich schließe, so folge daraus, daß man sich erst um die vollständige Erkenntniß des Guten bemühen müsse, ehe man zur Erkenntniß des Bösen gelangen könne. Das Geringere werde später erkannt als das Höhere, die Gestalten eher als das Gestaltlose. Dieser Satz ist im griechischen Texte augenscheinlich verderbt. Es heißt: *επειπερ προηγουμενα τα αμεινω των χειρονων, και ειδη, τα δε ου, αλλα στερησις μαλλον*; wo nach der Construktion offenbar stehen sollte *και ειδη των δε ου* (sc. *ειδη οντων*) *αλλα στερησις μαλλον*, wie es auch Marsilius in der Uebersetzung genommen hat. — Zum Schluß wirft Plotinus noch die Frage hin, auf welche Weise (*πως*) denn das Gute dem Bösen entgegengesetzt sey; und stellt dabei die Begriffe *ειδος* und *στερησις* einander gerade gegenüber, so daß nach seinem eignen Satze wir wenn wir erst den Begriff der *στερησις* haben, dann den Begriff des *ειδος* leicht werden finden können.

Zweites Kapitel.

Weitere Auseinandersetzung und Bestimmung des Wesens des Guten. Vorzüglich bemüht sich Plotinus das Wesen des Urgeistes zu zeigen und dessen Verschiedenheit von dem, was gewöhnlich Geist *νους* genannt wird, dessen verschiedene Verrichtungen und Funktionen er angiebt. Bis zu den Worten *και περι νουν ενεργειαν* Streben nach dem Geiste, im Geiste, redet er im Neutro vom *αγαθον*. Nun aber bringt ihn die Erwähnung des *νους* auf den Begriff des ersten oder Urgeistes, der ersten Intelligenz, und nun spricht er von diesem, daß er *υπερκαλος και επεκεινα των αριστων, βασιλευων εν τῳ νοητῳ* sey. Was er darauf zur positiven Schilderung dieses *νους* in seiner Unterscheidung von dem gewöhnlich so genannten sagt, faßt sich alles in dem Gedanken zusammen, daß der Urgeist alles, was in andern zerstreut und als Erworbenes und Eigenthum sey, in seinem innersten Wesen als Seyn ganz und unzertrennt habe. Er redet dann über das Verhältniß dessen, was an diesem Geiste Theil nimmt, zu dem Geist, und weiset auf die Stufenfolge der Ideen des Guten am Ende des Kapitels hin, welche er in andern Büchern weiter ausgeführt hat. —

Drittes Kapitel.

Das Böse sey in den Nichtseyenden. Nähere Bestimmung dieses Nichtseyenden, welche aber undeutlich und schwankend gerathen ist. Es fragt sich nach diesen durchaus negativ gegebenen Erklärungen, wem denn das Böse als Eigenschaft zukomme; oder welche

Substanz angegeben werden könne, welche das Böse selbst sey. Kommt das Böse irgend einem Wesen als Eigenschaft zu, so muß dieß Wesen, ehe ihm etwas zukommt, selbst etwas seyn, weil Eigenschaften (*συμβεβηκοτα*) nur an einem schon für sich bestehenden Dinge gedacht werden können. Das Böse an sich und das Böse als Eigenschaft sey verschieden. Wie es ein Maaß giebt ausser allen Gemessenen, so auch eine Maaßlosigkeit ausser allem Maaßlosen. Die letzte Periode beschreibt dann als erstes Böse, als Böses an sich, als Wesenheit des Bösen die Materie, ob sie gleich noch nicht genannt, aber hinlänglich als Träger aller Formen und Gestalten und Figuren und Maaße und Gränzen ꝛc. bestimmt ist. (*την δη υποκειμενην σχημασι, και ειδεσι, και μορφαις, και μετροις και περασι, και αλλοτριῳ κοσμῳ κοσμουμενην, μηδεν παρ' αυτης αγαθον εχουσαν, ειδωλον δε ὡς προς τα οντα, κακου δε ουσιαν, ει τις και δυναται κακου ουσια ειναι, ταυτην ανευρισκει ὁ λογος κακον ειναι πρωτον, και καθ ἁυτο κακον.*)

Viertes Kapitel.

Der erste Periode dieses Kapitels scheinet an mehreren Stellen verdorben zu seyn und Verbesserung zu bedürfen. Er soll erklären, daß die körperliche Natur nicht das erste Böse sey, indem sie nur an der Materie Theil habe. Zu diesem Behufe giebt er Eigenschaften der körperlichen Natur an, die theilweise auf das Böse an sich nicht passen. Darunter gehören sofort die beiden ersten, daß sie ein *ειδος* eine Gestalt habe, wobei es nichts ausmacht, daß dieß *ειδος* ein *ουκ αληθινον* sey, denn die Materie an sich,

hat nicht einmal dieses; sodann habe die körperliche Natur Leben εστερηται ουτε ζωης. (Marsilius muß hier anders gelesen haben; denn er übersetzt privatur et vita.) Dann folgen aber die schlimmen Eigenschaften der Körpernatur. φθειρει τε αλληλα. Ich habe dieß φθειρει auf die σωματα bezogen, um ein Subjekt für αλληλα zu erhalten. Die Körper, (von denen doch immer die Rede ist, da oben von der σωματων φυσις doch nur als von einem Inbegriffe der Körper gesprochen wurde) zerstören einander wechselsweise. φορᾳ δε παρ' αυτων αταχτος — entweder muß das Jota subscriptum unter φορᾳ weggenommen, oder der Nominativ αταχτος in den Dativ αταχτῳ verwandelt werden. Letzteres möchte das natürlichste seyn; durch die von ihnen selbst ausgehende ungeordnete Bewegung reiben sich die Körper wechselseitig auf. Die Bewegung, vom Bösen gebraucht im Gegensatze der ewigen Einheit und Ruhe des Guten. εμποδια δε ψυχης προς την αυτης ενεργειαν. — εμποδια muß wieder auf σωματα bezogen werden, da εμποδια im Feminino auf φυσις bezogen, gegen den Gebrauch wäre, der εμποδιος im Masculino und Feminino sagt. — „Die Körper, ist der Sinn, hindern die Seele in ihrer Wirksamkeit." Und zuletzt noch φευγει δε ουσιαν αει ρεοντα, welches offenbar wieder auf die Körper σωματα geht. Plotinus hatte, nach bei ihm nicht ungewöhnlicher Art, vielleicht die zwei Subjekte φυσις und σωματα im Sinne; denn Marsilius muß, da er alles geradezu auf φυσις bezieht, einen andern Text vor sich gehabt haben, als der gedruckte ist.

Ueber den ganzen etwas verwickelten Inhalt dieses Kapitels, giebt die Einleitung des Marsilius, die beste Erläuterung. Plotinus spricht, sagt derselbe, von den Stufen des Bösen. Auf der ersten Stufe steht die Materie, auf der zweiten, die körperliche Form der Materie, auf der dritten Stufe steht das Böse der Seele. Die Seele an sich, ist nicht böse, sonst wäre jede Seele böse, wäre vom Anfange an böse, und immer. Plotinus hält dafür, daß die zweite Seele, das ist, das von der ersten Seele ausgehende, dem Körper angepaßte Leben, im Anfange der Anpassung böse werde. Denn, da dasselbe so mit dem Körper verbunden würde, daß aus ihm und dem Körper nur ein Lebendiges entstünde, so müsse sie von der Materie bald befleckt werden, so, daß sie den Leidenschaften unterworfen würde, und dieselben ungemäßigten Bewegungen in Ueberfluß und Mangel litte, wie der Körper. Die Platoniker glauben, daß alles dergleichen Leben ein solches werde; doch könne dasselbe, obgleich kaum, endlich auf den rechten Weg zurückgebracht werden. Vor der Wirkung dieser Zurückweisung aber seyen jene Leidenschaften unwillkührlich, weil sie natürlich seyen. Auch nehme die höhere Seele, weil sie gerne mit der niedern einstimme, falsche Meinungen von ihr auf, nach welchen sie unbedacht urtheile, das sey auch ihr wirklich gut oder böse, was die niedere Seele aus natürlichem Antrieb ersehnt oder fliehet. So wie also die niedere Seele, aus natürlichem Antriebe böse wird, so wird es die höhere durch Liebe, Uebereinstimmung, Meinung. Zwischen diesem niedern Leben und der körperlichen Form

aber ist der Unterschied, daß diese Form ein Leiden der Materie ist, das Leben aber mehr eine Handlung, ein Akt der Seele. Daher ist das Böse der Form unheilbar, das des Lebens aber heilbar. Wenn Plotinus sagt, die Materie habe nichts Gutes, so meint er darunter kein formales, innerliches, absolutes Gute. Denn da die erste Wirkung des Urguten, etwas Formales ist, der göttliche Geist, die Form der Formen, so fehlt überall, wo die formale Natur fehlt, auch die innerliche Natur des Guten. Die Materie aber, als das erste Subjekt, allen Formen gleich ausgesetzt, eignet sich keine ausschließend eigenthümliche Form zu, nichts Formales. Ihr also ist kein formales, innerliches, absolutes Gute eigenthümlich. Doch fehlt ihr die Begierde nach dem Guten nicht. Denn die Materie ist die äusserste Bedürftigkeit, von Natur sehr bereit, den formalen Ueberfluß aufzunehmen. Diesen Ueberfluß begehrt sie von Natur, daher strebt sie nach dem Guten. Dieß Streben aber kann in gewissem Sinne ein Gut genannt werden, nicht an sich, sondern, weil es nach dem Guten strebt und zu ihm führt, zum äusserlichen Guten nemlich. Denn, was aufgenommen wird, wird nie der Materie eigenthümlich. Das wirkende Prinzip, welches die Begierde und die Bewegung der Materie, nach dem Guten wirkt, ist nicht in der Materie selbst; denn ohne Form ist keine Wirksamkeit, sondern in der Natur als dem Werkzeuge Gottes. Doch wird dieß Begehren und diese Begehrung nicht heftig oder gewaltsam genannt. Denn diesem Zuge wiedersteht die Materie keinesweges sondern folgt ihm gerne und läßt sich sehr

leicht formen. Die Materie ist also böse, weil sie formlos ist; ja weil sie die Unform selbst ist, so ist sie das Böse selbst, das Urböse. Doch kann sie bisweilen gut genannt werden, insofern sie formbar ist durch das Gute. Die Form wird von Plotinus oft Gränze und Maaß genannt. Gränze deshalb, weil sie die Natur der Materie zu jeglicher Figur mit bestimmten Gränzen der Gestalt begränzet, so daß sie etwa durch die Form des Menschen, die Gestalt des Menschen erlanget, durch die Form des Pferdes aber, die Pferdegestalt annimmt. Maaß aber nennt er sie, weil die Materie ihrer Natur nach keine eigne Größe hat, so wie keine eigne Figur; aber, indem eine bestimmte Form sie zu einer bestimmten Gestalt begränzet, fordert sie eigne Größe und eigne Figur. So wie aber die körperliche Form, das Maaß und die Gränze der Materie ist, so ist die intellektuelle Form, Maaß und Gränze der Seele. Das Urgute aber ist Maaß und Gränze des Geistes, und Alles. Die Seele, welche mit allen ihren Kräften gegen den Geist gewandt, durch sein Maaß und seine Gränze geordnet wird, empfängt und sieht nichts Böses; die aber vom Geiste abgehend, sich nach der Materie hinneiget, siehet das Böse und sein Anblick bezaubert sie. Wenn sie aber die schaffende Kraft ihrer Natur, gleichsam das Bild der höhern Seele gänzlich in die Materie gießet, dann hat sie das Böse schon erreicht. Leidet sie aber schon mit dem materiellen Körper und empfindet mit ihm, so schwindet sie hin, wie von giftiger Berührung.

So weit Marsilius. Den letzten Perioden habe

ich mir ſo erklärt: ἡ δε μη μεινασα τουτο, αλλ εξ αυτης προελθουσα, τῳ μη τελειῳ μη δε πρωτῳ (μεμιγμενη sc. ἡ ψυχη ου μεινασα) ὁιον ινδαλμα εκεινης (sc. της τελειας ψυχης) τῳ αλλειματι etc. wie es Marſilius wahrſcheinlich geleſen und in der Ueberſetzung auch ausgedrückt hat.

Fünftes Kapitel.

ουδε γαρ το ειναι εχει ἡ ὑλη, ἱνα αγαθου ταυτη μετεχει, αλλ' ὁμωνυμον αυτῃ το ειναν, ὡς αληθως ειναι λεγει αυτο μη ειναι) Marſilius überſetzt: Materia sane neque esse habet (cuius munere bonum habere potuerit) sed esse de ipsa aequivoce dicitur. Die wörtlichere Ueberſetzung macht den Satz deutlicher: „Denn die Materie hat das Seyn nicht, ſo daß ſie dadurch Theil am Guten gewänne, ſondern ihr Seyn iſt ein Zweideutiges, ſo daß in Wahrheit ihr Seyn nichts anders als das Nichtſeyn ſelbſt bezeichnet. —

Sechſtes Kapitel.

Die ganze Unterſuchung dieſes Kapitels betrifft eine Behauptung des Sokrates im Theätetos, welche in folgender Stelle enthalten iſt, die ich nach der Schleiermacheriſchen Ueberſetzung hier beifüge.

„Sokrates. Das Böſe, o Theodoros kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten entgegengeſetztes geben, noch auch bei den Göttern ſeinen Sitz haben. Unter der ſterblichen Natur aber und in dieſer Gegend zieht es umher, jener Nothwendigkeit gemäß. Deshalb muß man

auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott, so weit als möglich; und diese Verähnlichung, daß man gerecht und fromm sey mit Einsicht. —

Siebentes Kapitel.

Die berührte Stelle aus dem Timäus stehet S. 324 und 25. der Zweibrückner Ausgabe (S. 41 a und b.) Der Weltschöpfer spricht dort zu den von ihm geschaffnen Göttern: „*λεγει προς αυτους ὁ τοδε το παν γεννησας, ταδε; θεοι θεων ὡν εγω δημιουργος, πατηρ δε εργων ἁ δι' εμου γενομενα, αλυτα, εμου γε θελοντος. το μεν ουν δη δεθεν παν, λυτον. το γε μεν καλως ἁρμοσθεν και εχον ευ, λυειν εθελειν κακου. δι ἁ και επειπερ γεγενησθε αθανατοι μεν ουκ εστε, ουδ' αλυτοι τοπαμπαν. ουτι μεν δη λυθησεσθε γε, ουδε τευξεσθε θανατου μοιρας, της εμης βουλησεως, μειζονος ετι δεσμου και κυριωτερου λαχοντες, εκεινων ὁις ὁτ' εγιγνεσθε συνεδεισθε.*“ Zu ihnen sprach, der dieß All gezeuget, folgendes: Götter der Götter, deren Schöpfer ich bin und Vater der Werke, welche durch mich hervorgebracht, nach meinem Willen unauflöslich sind. Alles Gebundene kann zwar aufgelöset werden, was aber schön zusammenstimmt und sich wohl befindet auflösen wollen, ist böse. Deshalb, weil ihr hervorgebracht seyd, seyd ihr nicht unsterblich, auch nicht durchaus unauflöslich. Doch werdet ihr nicht aufgelöset, noch Theil am Tode haben, weil ihr an meinem Willen ein größeres, und stärkeres Band

erhieltet, als jene sind, mit welchem ihr im Erschaffenwerden zusammengefügt wurdet."

Achtes Kapitel.

Der Gang dieses Kapitels ist folgender: Ein Gegner wendet ein, nicht die Materie, sondern die Gestalten der Materie (*ειδη*) seyen Ursache des Bösen. (Was er hier zu diesen Gestalten rechnet, giebt zugleich Aufschluß über den Begriff des plotinischen *ειδος*.) Dagegen sagt Plotinus, was die *ποιοτης* die Qualität der Materie thue, das thue sie nicht abgesondert, für sich, ohne die Materie. Ausser der Materie seyen die *ειδη* ganz etwas anders, als in der Materie, wo sie *λογοι ενυλοι φθαρεντες εν ὑλῃ* wären, *και της φυσεως της εκεινης αναπλησθεντες*. Ich habe in der Uebersetzung hier das Wort *λογος* beibehalten, weil jeder Versuch, es durch ein deutsches Wort, (etwa Verhältnisse) auszudrücken, eine Zweideutigkeit veranlaßt hätte. Die Materie verderbe alles, was in sie hineingerathe, weil sie allem in ihr befindlichen ihre Beraubungen beigebe. Wolle einer sagen, man müsse die Materie und den Körper beherrschen, so rede er dann schon von dem nicht mehr, der bei der Materie und dem Körper sey, denn diese Beherrschung sey eben die Flucht von ihnen weg. Das erläutert er dann durch einige Ausführungen näher, und schließt mit den obigen Resultaten.

Neuntes Kapitel.

Dieß ganze Kapitel ist die Beantwortung der Frage, welche im ersten Kapitel dieses Buches, so

gestellt war: κακου δε φυσιν τινι ποτε δυναμει των εν ἡμιν γνοιημεν αν, της γνωσεως ἑκαστων δι ὁμοιοτητος γιγνομενης, απορον αν ειη. —

Zehntes Kapitel.

Vollständig erläutert durch die Einleitung des Marsilius.

Ob die Materie, wenn sie keine Qualität ist, böse seyn könne. Denn zur Qualität rechnet man doch gewöhnlich Tugend und Fehler, Güte und Bosheit. Allerdings sagt Plotinus, würden Dinge, welche aus einem bestimmten Subjekte, und einer Form gemischt seyen, auf diese Weise als gut oder böse beurtheilt. Diese Urtheilsart aber passe nicht auf das Einfachste. So ist das Prinzip der Dinge, wenn man es Güte nennt, keine Qualität und kein qualitatives, wenn man es gut nennt. Denn es ist die Güte an sich, nicht nur über die Qualität, sondern auch über Substanz und Wesenheit erhaben; so ist auch das Letzte der Dinge, die Materie, wenn sie Bosheit genannt wird, keine Qualität, sonst würde sie in einem andern Substrate seyn, und also nicht das Letzte, und würde durch die formale Natur einiges formale Gute haben. Und wenn man sie böse nennt, heißt sie nicht so, als etwas Zusammengesetztes aus dem Substrate und der Qualität, denn sonst wäre sie nicht das Letzte, sondern könnte in das Einfachere und das Substrat aufgelöset werden; auch kann ihre Qualität nicht mit einigen andern Qualitäten vorzüglich übereinstimmen, sonst wäre die Materie nicht gleich bereit zur Aufnahme aller Qualitäten; auch werde die

Qualität nicht gegen alle Qualitäten indifferent sich verhalten; denn so würde auch sie zum Looſe und zur Natur der Materie gezogen werden; und wenn irgend etwas für ein Formales gehalten würde, so würde daraus folgen, daß das, was das Subſtrat von allem heißt, noch aus Form und Subſtrat zuſammengeſetzt iſt. Damit aber dieſes Fortgehen nicht ins Unendliche ſich erſtrecke, muß es doch endlich zu einem einfachen, gänzlich geſtaltloſen Subſtrate kommen. Und alſo wird die Materie, nicht weil ſie eine Qualität hat, ſondern weil ſie keine hat, für das Böſe gehalten. Wenn alſo die Qualität zuweilen gut genannt wird, nicht weil ſie dieſe oder jene Qualität hat, ſondern weil ſie die Qualität iſt, ſo heißt die Materie böſe, nicht inſofern ſie dieſe oder jene Qualität hat, ſondern als Materie, welche durchaus keine Qualität in ſich hat. Denn die Qualität und Form in dem Subjekte iſt nichts anders, als Maaß und Begränzung des Subjektes, ein Abdruck vom Urguten durch die erſte Form, durch den Geiſt nämlich, als durch ſein Siegel abgedrückt, der das Gute ſelbſt darſtellt. Wir können uns aber die Materie auch vorſtellen als etwas vom Guten abhängiges, mehr durch Fortſchreiten als durch Hinneigen, als etwas, das von dem Urguten nicht berückſichtiget, nicht mit ſeinem Siegel als etwas ihm Eigenthümliches verſiegelt iſt. So wird von der allgemeinen Kraft der himmliſchen Natur geleitet, was ihr folgt und was bis zum Mittelpunkte der Erde von ihr abhängig iſt. Aber die allgemeine Natur des Himmels drückt durch das Licht als ihr Siegel, das ihr ähnlich iſt, nichts Eigen-

thümliches über die Erdoberfläche hinaus aus, und bildet nichts ihm ähnliches. Was also auf die Oberfläche folgt, ist der gestaltlosen Materie ähnlich; was aber oberhalb besteht, ist den Formen und dem Geformten ähnlich! Das Licht selbst aber stellet die göttliche Intelligenz dar, die einfache höhere Natur des Himmels aber das Urgute.

Eilftes Kapitel.

Der Gang der Untersuchung ist folgender. Mehrere Philosophen nehmen die Materie gar nicht an, andere nehmen sie zwar an, bestreiten aber die Behauptung, daß sie das Böse sey. Nach diesen Behauptungen, kann das Böse nicht ausserhalb der Seele seyn, sondern muß in ihr als Beraubung gedacht werden. Die Beraubung selbst, aber kann man sich nicht als etwas Selbstständiges denken; sie ist das Entferntseyn jeglicher Gestalt (*ειδος*), in der Seele also, das Entferntseyn jedes Guten. Die Beraubung im allgemeinen aber ist die Beraubung oder das Entferntseyn einer Gestalt, welche nach dem Daseyn strebt (*αλλ' ἡ στερησις επιβαλλοντος εστι παρειναι ειδους τινος* — deutlicher wenn man *απουσια* hinzusetzt *αλλ' ἡ στερησις απουσια ειδους τινος εστι επιβαλλοντος παρειναι*).

Sey diese *στερησις* aber in der Seele *απουσια αγαθου*, so habe ja die Seele nicht einmal das Leben, welches doch zu ihrem Begriffe gehört. Dadurch käme man endlich in die Nothwendigkeit, die Seele zugleich Nichtseele zu heißen. Offenbar sey es übrigens, daß die Seele (und zwar *τῳ ἑαυτης λογῳ* durch ihren Logos)

Logos) Leben habe; demnach also könne von gänzlicher Entfernung des Guten bei ihr gar nicht die Rede seyn; noch weniger daß sie das Urböse oder daß das Urböse als Eigenschaft an ihr sey.

Zwölftes Kapitel.

Hierzu Marsilius: Das höchste und erste Böse setzet Plotinus in das Leerseyn von allen Formen, und dieses Leerseyn ist ein reines in Bezug auf die Formen, und ist die erste Materie. Hätte diese etwas Formales in sich, so wäre sie die wahre Materie nicht, so wenig eine Form die wahre wäre, welche etwas Materielles in sich aufnähme. Ist aber die Materie keine wahre, wenn sie in sich formal wird, so ist auch die Form keine wahre, welche in sich materiell wird. Wenn die Materie ins Bessere, in die Form hinübergebildet wird, hört sie auf, wahre Materie zu seyn, noch mehr hört die Form auf, wahre Form zu seyn, wenn sie in das Schlechtere, in die Materie niedersinkt. Ueber der Materie also sind die reinen Formen, unter den Formen ist die reine Materie. Deshalb ist die Materie immer die reine Leerheit, denn, auch indem sie alle Formen zu haben scheint, hat sie keine, weil sie keine wahren Formen sind, und weil sie keine eigne Form annimmt, auch keine Spur davon behält, und vielleicht wie ein Spiegel etwas zeigt, als besitze sie es, was sie doch nicht hat. —

Dreizehntes Kapitel.

ει μη αρα τουτῳ κακον ἡ εμποδιον, ὡσπερ οφθαλμῳ προς το βλεπειν) Ich habe τουτῳ auf

das αγαθον bezogen, und die abgebrochene Vergleichung so ergänzt, als ob stünde ὡσπερ και οφθαλμῳ εμποδια εστι προς το βλεπειν. —

Zur Erklärung des etwas dunkeln Anfangs dieses Kapitels folgendes: Einige, sagt Plotinus, behaupten das Böse sey in der Seele ein Hinderniß, welches die Wirksamkeit des Guten hindere. Es sey dieß Hinderniß gerade so zu denken, wie ein Körper, der uns ins Auge gerathen ist und die Sehkraft des Auges, so lange er da ist, aufhebt. Das Sehen des Auges wird hier mit der guten Wirksamkeit der Seele verglichen, der hindernde Körper mit dem Bösen, als Hinderniß betrachtet. Dieß Hinderniß selbst ist aber noch nicht das Böse, sondern nur das Böse veranlassend; das Böse selbst ist ganz ein anderes als dieß Hinderniß. Die Sünde kann ein Hinderniß für die Seele, eine Veranlassung zum Bösen seyn; aber das Böse selbst ist die Sünde nicht. In demselben Sinne aber, wie die Sünde ein εμποδιον ψυχης nicht aber das Böse selbst ist, die Tugend αρετη nicht das Gute selbst, sondern ὡς συνεργον, welches συνεργον nun jenem εμποδιον geradezu entgegengesetzt ist und also Beförderungsmittel, Förderung bedeutet.

ὑυτω και απο της κακιας καταβαινοντι το κακον αυτο, αρξαμενῳ μεν απο της κακιας θεωρουντι μεν, ἡ θεωρια ἥτις εστι του κακου αυτου, γινομενῳ δε ἡ μεταληψις αυτου). Von der Tugend an aufwärts gelangt man zum Urschönen und Urguten; von der Sünde niederwärts sieht der Sündige erst das Urböse, so viel hier von Sehen die Rede seyn kann, geht er weiter, so geräth er ins Ur-

böse hinein und nimmt Theil an ihm. Das γινομενῳ wird sogleich im folgenden Satze erklärt.

Vierzehntes Kapitel.

Der Hauptgegenstand dieses Kapitels ist der Versuch, die Schwäche der Seele zu erklären. Seele und Materie seyen nämlich gleichsam an einem Orte zusammen, doch sey die Seele gesondert (χωρις) in der Art, daß sie nicht mit der Materie eins werden, nicht in der Materie als ihrem Substrate seyn könne. Die Seele habe viele Kräfte. Die Materie strebe nun in die Seele hineinzukommen, könne aber nicht, doch würde sie von den Strahlen der Seele erleuchtet, und diese Erleuchtung, dieß von der Seele ausgehende Licht verdunkle und schwäche die Materie dadurch, daß es sich mit demselben vermischt. Da nun aber dieß Licht Theil der Seele ist, so ist sie theilweise dadurch in die Materie gekommen, und schwach geworden. Die Materie also ist Grund und Ursache des Bösen dadurch, daß sie einen Theil der Seelenkräfte in Beschlag nimmt und deren Wirksamkeit aufhebt.

Fünfzehntes Kapitel.

εκ των περι ὑλης λογων) die Abhandlungen über die Materie meint er, welche Porphyrius als das vierte Buch in die zweite Enneas eingereihet hat.

Widerlegung der Behauptung, es gebe in den Seyenden gar kein Böses. 1) Wer das Böse wegnimmt, nimmt zugleich auch das Gute mit hinweg; es giebt dann nichts mehr, wornach man sich sehnte, also keine Sehnsucht, eben so nichts mehr, was man miede,

also auch kein Meiden, und da das reingeistige Denken und der Verstand Gutes und Böses unterscheiden, so fielen, wenn man das Böse wegnehme, auch diese beiden hinweg. Daraus folgt denn, daß allerdings ein reines Gute müsse angenommen werden, so wie ein aus Bösem und Gutem Gemischtes. Solches Gemischte, mehr Böses als Gutes, gehört schon zu demjenigen, in welchem das ganze Böse ist (*και πλειονος κακου μεταλαβον, ηδη και αυτο συντελεσαν εκεινῳ εν τῳ ολον κακον*), welches weniger Böses als Gutes hat, gehört eben durch dieses weniger haben zum Guten (*ελαττονος δε* (sc. *μεταλαβον κακου ἡ ηλαττωται τῳ αγαθῳ* (sc. *συντελει*) Auch für die Seele giebt es kein anderes Uebel oder Böse, als das Niedersinken zu der schlechtern Natur; wenn sie aus der reinen ungemischten eine gemischte wird. Zur Erläuterung dieses Satzes erklärt Plotinus alle Uebel der Seele, die *επιθυμιαι, λυπαι, θυμοι, φοβοι, αλγηδονες* aus dem Verhältnisse der Seele zu dem *συνθετον* (Zusammengesetzten).

φαντασια δε, πληγη αλογου ὡς εξωθεν, δεχεται δε την πληγην, δια του ουκ αμερους) Marsilius übersetzt diese dem Sinne nach ziemlich dunkle Stelle so: phantasia vero impulsio quaedam est viuentis irrationalis ab externis illata: suscipit autem impulsionem per ipsum quod non est impatibile, so daß er vor *αλογου* scheint gelesen zu haben *ζωου* und statt *αμερους απαθους*. — Der Zusammenhang macht klar, daß Plotinus, nachdem er die verschiednen Uebel der Seele aus ihrem Verhältniße zum Körper oder *συν-*

θετον erläutert hat, nun aus demselben auch die φαντασια erklären will, deren Definition eben dieser Satz enthält. Sie sey, sagt er, diese φαντασια eine Erschütterung des Vernunftlosen (des Körpers also oder des συνθετον, des ζωον, des Lebendigen, welches er im Anfange des ersten Buches dieser Enneade erläutert hat) welche durch etwas Aeusserliches, durch eine Ursache von aussen her veranlaßt würde. Wäre dieses αλογον einfach (αμερες) oder nach Marsilius απαθες (für keinen Eindruck empfänglich) so wirkte diese Erschütterung von aussen durchaus nichts auf dasselbe. Eben deshalb aber, weil es nicht einfach oder nicht eindruckslos ist, empfängt es die Erschütterung. (δια του αμερους). —

Dieß Böse der Seele, oder diese Möglichkeit ins Böse niederzusinken, gehet bis zur δοξα (Vorstellung, Meinung). Die Seele bekommt falsche Vorstellungen, wenn sie aus dem Wahren herausgeht. — Von ganz andrer Natur ist dann das Streben nach der Intelligenz. —

Zur Erläuterung des letzten Satzes dieses Kapitels sagt Marsilius: „Das Böse nahet der Seele auf dieselbe Weise äusserlich, wie das Gute sich der Materie von aussen nur anlegt; das innerliche Gute der Seele aber kömmt aus der intellektuellen Form der Seele, wie auch das Böse der Materie innen steckt, und aus dem Leerseyn von intellektueller Form und Bild kömmt." —

Neuntes Buch.

Augenscheinlich nur ein Fragment, welches im Anfange sehr verdorben scheint. Nach seiner gewöhnlichen Weise scheint Plotinus an die Spitze der Abhandlung die Stelle eines älteren Philosophen gestellt zu haben, deren Sinn, wie ihn Marsilius ausgedrückt hat, folgender seyn möchte. Niemand treibe durch Selbstmord die Seele mit Gewalt aus dem Körper. Denn es ist ein gewisser Zeitraum bestimmt, welchen jede einzelne Seele in ihrem Körper zubringen muß. Treibt man nun die Seele vor dem Ende dieses Zeitraumes heraus, so nimmt sie die Theile des Körpers, welche nach dem Laufe der Natur noch nicht abgenützet sind, mit sich, und ist also immer noch in einem gemischten Seyn, da sie doch durch den Selbstmord, zum reinen Seyn hatte gelangen wollen.

Marsilius hat diesem Fragmente ein weitläuftiges Vorwort vorausgeschickt, welches ich ganz beifüge.

Einige Platoniker streiten darüber, ob es erlaubt sey oder nicht, die Seele mit Gewalt vom Körper zu trennen. Beide Partheien nennen den Plato und den Plotinus als ihre Gewährsmänner, und es sind besonders Olympiodorus und Makrobius verschiedner Meinung. Für Makrobius sprechen einige Beweise des Sokrates im Phädon und einige des Plotinus.

Des Sokrates Beweis stützt sich besonders auf die Autorität des Orpheus. Orpheus setzt unter die allgemeine Vorsehung des Jupiters, welches die Weltseele ist, die Vorsehung des Dionysius, welches die Natur ist. Dieser dienen die Titanen, worunter die Dämonen zu verstehen sind. Von diesen Titanen dichtet man, sie hätten von der Juno, der Sorge für Fortpflanzung und Zeugung, überredet den Bachus zerfleischet, weil sie dessen allgemeines Geschäft in Zeugung und Bewegung unter sich theilen, und die Gestalten der Dinge, durch ihre Zeugung ins Einzelne niederführen.

Orpheus giebt ferner an, die Titanen seyen mit dem Blitze erschlagen worden, weil sie den zerfleischten Bachus verschlungen hätten, was die Bedeutung hat, daß Jupiter sie auf das Höhere hinwandte, und es seyen aus ihrem Brande Menschen entstanden, welche nemlich ihr göttlicher Dienst hervorbrachte. Und weil die Menschen aus den Titanen entsprungen sind, welche mit dem Körper des Bachus sich genährt hatten, so nennt er die Menschen dionysische, als ob einige Glieder des Bachus aus den keimenden Titanen in ihnen wieder hervorsproßten. So wäre denn der menschliche Körper ein Theil des dionysischen oder Weltkörpers und die menschliche Natur und das menschliche Leben wäre ein Theil der Natur und ihres Lebens. Wenn einige eigenthümliche Form in uns ist und eine eigenthümliche Gabe, so muß sie dem allgemeinen gehorchen. Bewahret also durch die Vorsehung des Dionysius, das ist der allgemeinen Natur, sollen wir in dieser Bewahrung bleiben, nicht von hier weg-

gehen, ehe Gott es gebietet, behalten, was wir empfangen, weil es uns zur Erhaltung gegeben worden ist; nicht auflösen, was Gott selbst gebunden hat; und den Gliedern Gottes keine Gewalt anthun. Diese orphische Meinung führt Sokrates im Phädo zuerst auf und bekräftigt sie dann durch die Auktorität des Pythagoräers Philolaus. Denn Philolaus sagt: Theile das Holz nicht auf dem Wege, das heißt, trenne den Körper nicht von der Seele mitten im Raume des Lebens, welcher noch Weg hat zum Ziele. Ferner, wenn du ins Heiligthum kommst, blicke nicht rückwärts, das heißt, beuge das Leben, welches den Gipfel der Beschauung erreicht hat, nicht wieder aufs Niedrige herunter. In dem ersten dieser beiden Gebote befiehlt er, der Natur die Lösung des Körpers von der Seele zu überlassen, wie sie auch die Verbindung besorgt hat. Das zweite aber gebietet: Wie unser Wille das Streben der Seele an den Körper gebunden hat, so soll derselbe Wille dieses Streben vom Körper lösen, und das einmal gelösete nicht weiter fesseln lassen. Diesen pythagorischen und platonischen Mysterien folgt Plotinus, beginnt mit einer zoroastrischen Stelle und argumentirt so: die Seele als eine göttliche, muß nach Art des Göttlichen eine gewisse eigenthümliche Würde behalten und nicht durch Neid oder irgend eine andere Leidenschaft verhindern, daß der ihr untergebene Körper einige Gabe von ihr, einiges Leben, so viel möglich, erhalte. Die Seele also soll in sich selbst bleiben und durch keine Leidenschaft ihren Genossen den Körper von sich trennen; denn durch dieselbe Leidenschaft würde sie bald auf

denselben Körper, oder auf einen ähnlichen wieder zurückstürzen, weil die Bewegung selbst zu den Körpern zieht, die leidenschaftliche aber zu den untern Körpern niederstürzet. Wenn die Seele nun nach Kräften bei sich selbst bleibet, und dem Körper sein Leben nicht beneidet, und wartet, bis der Körper selbst, wegen Abnahme der Kräfte, sein empfangenes Leben nicht mehr bewahren kann, dann wird sie durch keine Bewegung auseinander gezogen, durch keine Leidenschaft nach unten gerissen, gänzlich ausserhalb des Körpers bleiben, nicht weiter von einem Körper zum andern irrend, sondern von der Natur lebendiger Wesen, in die Natur intellektueller Wesen versetzt seyn. Plotinus fragt weiter: Wie fällt die Seele von dem Körper ab? Er beantwortet diese Frage so: Wenn der Körper ein gewisses Verhältniß verlieret, durch welches er sich unter der Seele Leben verschaffte, dann fällt er von der Seele ab; wie etwa ein festes grünes Holz, welches durch einen Brennspiegel, vermittelst dabei angewandten Oeles, entzündet wird, nach der Verzehrung des Oeles, auch die Flamme verliert; das Sonnenlicht aber bleibet wie die Seele in sich selber. Denn die allgemeine Natur wirket auf die Materie, aus welcher der Mensch gebildet wird, nach Art der allgemeinen Ursache mehr, früher und länger, als die besondere menschliche Natur. Denn die menschliche Kraft, wirket in der Kraft der allgemeinen Natur. Andrerseits wird die allgemeine Natur nach der Eigenthümlichkeit des menschlichen Körpers, durch die besondere Natur des Menschen geleitet. In der Frucht des Menschen, der geboren werden soll, erreget die

allgemeine Natur, geleitet durch die eigne Natur der Aeltern, die Materie, und bildet sie; indem sie dieselbe durch ein bestimmtes Verhältniß der Säfte und Qualitäten, mit Lebenskraft anreget, durch welche Kraft als durch eine Speise, die Frucht von der schon gegenwärtigen rationalen Seele sich Leben verschaffet. Eben dadurch behält sie denn auch diese Kraft. Denn schon vom Anfang an ist ihr das Vermögen gegeben, dieselbe auf einen bestimmten Zeitraum zu behalten: so lange nemlich jene erwerbende, vereinigende Kraft im Körper lebt. Diese Kraft aber ist von der allgemeinen Natur deshalb in den Körper gesenkt, um das Leben des Menschen auf diesen, mit dem All einstimmigen Zeitlauf zu verlängern. Wenn aber jemand, indeß diese Kraft noch weiter herrschen, und dem Körper das Leben bewahren möchte, dieß Band gewaltsam zerreißet, so vereitelt er, so viel an ihm ist, den Plan der allgemeinen Natur, indem er den Lauf der Natur, der in bestimmter Ordnung zum Ziele strebt, in der Mitte unterbricht. Er sündigt also gegen den Dionysos, das ist gegen die allgemeine Natur, und gegen Jupiter als die allgemeine Weltseele, als den Leiter der allgemeinen Natur; auch gegen den Saturnus, als den göttlichen Geist, welcher unsrer Seele gebietet, ruhig zu seyn; er aber wüthet von Leidenschaft aufgereget, gegen den Körper, oder wird wenigstens, indem er sich mit dem Dienste des Körpers beschäftigt, von der einfachen, erhabenen Betrachtung abgezogen. Ferner sündigt er gegen den Cälius, den Vater des Saturnus als das Urgute, indem er dem ihm anempfohlnen Körper dieß körper-

liche

liche Gute beneidet; er sündiget endlich gegen sich selbst, einmal, weil die Seele dieses Lebendige gebildet hatte, und er dieses Gebilde zerstöret, welches aus eigner Schwäche noch nicht gefallen wäre, sodann, weil wir lange Zeit brauchen, um die Seele von den sündigen Flecken zu reinigen, welche von zarter Jugend an ihr ankleben, damit sie rein aus dem Körper gehe, und einen reinen Zustand des Lebens erlange. Niemand soll sich demnach einen Zeitraum rauben, in welchem er die Seele reinigen, bessern und mit sittlicher Tugend und Zucht schmücken kann. Die alten Theologen vergleichen in ihren Geheimlehren von der Heimkehr der Seele, die in diesem Leben Sündigenden mit solchen, welche auf ebenem Boden fallen, die sofort auch hier wieder aufstehen, diejenigen aber, welche im Schmutze der Sünde aus dem Leben schieden, mit solchen, welche von steiler Höhe in den Abgrund stürzen. Deshalb ermahnen sie zu gewissenhaftem Gebrauche des vergönnten Zeitraumes, um die Gelegenheit zu vollkommner Reinigung nicht zu verlieren. Aus diesen Gründen des Plato und des Plotinus schließt nun Makrobius, daß sie gewaltsame Entleibung durchaus verbieten; dasselbe meint Porphyrius, auch Olympiodorus, doch mit der Beschränkung, daß hin und wieder aus ihren Worten hervorzugehen scheine, daß es unter gewissen Umständen zuweilen wohl erlaubt seyn könne. Er führt, um diese Beschränkung nachzuweisen, einige Worte des Sokrates aus dem Phädo an, wie z. E. diese: Der Philosoph wird vielleicht nie Hand an sich legen, wo ihm dieß vielleicht darauf hinzuweisen scheint,

daß es doch wohl zuweilen erlaubt seyn möchte, ferner führt er die Stelle an, wo Sokrates sagt, die Philosophen sollen sich nicht selbst den Tod geben, wenn Gott nicht eine ausserordentliche Noth über sie verhängt, wie jetzt über mich; welches so viel heiße, als ob er sagte, aus einer solchen Noth könne sich ein Philosoph, durch freiwilligen Tod retten. Auch führt er Platos Zeugniß in der Republik an, wo dieser sagt; ein Mensch könne aus einer unheilbaren Krankheit sich durch den Tod retten, weil er dem Staate nicht mehr nütze. Denn die Bürger sollen nicht sich, sondern dem Staate leben. Dann, was Plato de legibus sagt: Wenn den Menschen die Lust zu einem schrecklichen Verbrechen, zu unnatürlicher Schandthat unbezwinglich reizt, kann er der That durch den Tod zuvorkommen. Auf ähnliche Weise, scheint Olympiodorus einige Aeusserungen des Plotinus verstanden zu haben, wie jene: Wenn einer den nahenden Wahnsinn fühlt, soll er den Tod wählen, welcher dann nicht an sich wünschenswerth, sondern nur in dieser Lage nothwendig ist. Olympiodorus scheint dieß so genommen zu haben, als sage Plotinus, ehe man wahnsinnig werde, solle man freiwillig sterben, denn der Wahnsinnige lebt nicht als Mensch, sondern als Thier, und hat keine Gelegenheit zur Vervollkommnung. Dieß scheint auch eine Stelle in des Plotinus Buche von der Seeligkeit zu bestätigen, wo er sagt: Wenn ein Glücklicher im Kriege gefangen wird, so steht ihm der Weg offen zum freien Ausgang, wo nicht, so kann er auch in der Gefangenschaft glücklich leben. Darauf könnte Makrobius ant-

worten: Plato gebrauche den erwähnten Ausdruck wohl nur, wie er pflege, aus Bescheidenheit, und wenn er weiter sage, wenn nicht ein Gott die Nothwendigkeit herbeiführt, so will er damit nicht sagen, daß es dem Philosophen erlaubt sey, sich selbst zu tödten, sondern das blos, aus mehrern in seine Wahl gestellten Todesarten, die zu wählen, welche er vorzieht. Was aber Plato in der Republik, und in der Stelle de legibus sagt, sagt er nicht, um die Erlaubniß zum Selbstmorde zu geben, sondern, um zu ausserordentlicher Liebe fürs Vaterland zu ermuntern, und von schlechter That abzuschrecken. Plotinus aber verstehe unter dem freien Ausgang, vielmehr die Entfernung des Geistes von den Sinnen, als des Lebens von dem Körper. Und wenn er in diesem Buche sagt, man müsse das nothwendige erwählen, so geht dieß wohl mehr auf die Ertragung des Wahnsinns, als eines Nothwendigen, als auf gewaltsame Entleibung. Diese Meinung bestätigt auch die Behauptung des Plotinus am Ende der Abhandlung gegen die Gnostiker, wo er sagt: es sey nicht erlaubt, vor dem natürlichen Ziele das Leben zu verlassen. Dagegen zwar könnte Olympiodorus einwenden, man thue auf solche Weise den Worten des Plato und des Plotinus, Zwang an. Allerdings zieme es sich für das Wohl des Vaterlands, für Tugend und Wahrheit, selbst durch eigne Hand zu sterben; eben so sey es wohl erlaubt, durch Enthaltung von Speise, die Seele vom Körper zu trennen, eher als in langem Wahnsinne, oder in einer durchaus unheilbaren Krankheit unnütz, ja mit eignem und fremdem Schaden, ohne alle vernünftige Pflichtübung

zu leben. Denn so würde einer, wenn er auch der untern Ordnung der Dinge nicht folge, doch der höheren folgen, und dieß Höhere sey nicht bloß in Leidenschaft, sondern auch bei ruhigem Bedachte vorzuziehen. So streiten beide Theile gegen einander, und noch liegt der Streit unentschieden. —

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plotinus,

Die Enneaden des Plotinus

Bd.: 1

Erlangen 1820
A.gr.b. 2771-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237657-3